Petru BEJAN
Hermeneutica prejudecăţilor
Colecţia UNIVERSITARIA (35
© Editura Fundaţiei AXIS, 2004 B-dul Carol I, nr. 11, B, 202 700506, Iaşi Tel. /fax: 0232/201653 e-mail: faxisuaic.ro
ISBN: 973 – 7742 – 00 – 1
Petru BEJAN
HERMENEUTICA PREJUDECĂŢILOR
Editura Fundaţiei AXIS Iaşi – 2004

„Numai recunoscând rolul prejudecăţilor în orice comprehensiune, ducem problema hermeneutică la locul ei…”

(H.-G. Gadamer)

Cuvânt înainte

Chiar dacă versiunea modernă a hermeneuticii s-a străduit să impună conceptele comprehensiunii şi interpretării drept actorii principali ai propriului discurs, nu a reuşit întru totul să depăşească stavilele teoretice şi metodologice ivite din exploatarea – uneori improprie, alteori redundantă – a celor două. Că înţelegerea este doar premisa ori însă şi finalitatea interpretării, pare o chestiune la fel de artificială precum şi aceea de a cântări „exact” relevanţa explicaţiei şi a comprehensiunii în asumarea unui text. Există ştiinţe care exilează comprehensiunea în profitul explicaţiei sau domenii unde explicaţiile sunt cumva de prisos?

Multiplicarea falselor dileme a creat imaginea unei discipline care îşi inventează singură dificultăţi, tocmai pentru a juisa la ocazia – destul de rară – a surmontării lor. Este însă hermeneutica prohibită de veritabile probleme? Au acestea suficientă miză speculativă pentru a întreţine atenţia celor care au investit ceva încredere în ea?

Textul de faţă pune sub semnul îndoielii posibilitatea unui concept „inocent” al interpretării. În realitate, cred, nu există „interpretare pură”, degajată de prejudecăţi. Hermeneuticile în tipar ontologic ale unor Heidegger şi Gadamer au indicat, la vremea lor, o condiţionare a

înţelegerii funcţie de anumite „prealabile” istorice şi culturale. Reclamau, totodată, ca necesară şi dezirabilă, orientarea hermeneuticii spre studii care să determine cât mai „precis” efectul acestora în diversitatea practicilor sociale, politice şi culturale.

Hermeneutica prejudecăţilor răspunde tocmai unei astfel de provocări. Ea îşi asumă de la bun început două presupoziţii. Prima dintre ele admite existenţa unor locuri vulnerabile, echivoce sau contradictorii în chiar câmpul tematic arondat sau revendicat ca propriu. Multe din „problemele” hermeneutice invocate în cercetările recente disimulează, sub masca unei pretinse „ştiinţificităţi”, prejudecă ţi oricând contestabile. Între acestea, sunt aduse în discuţie cele legate de caracterul non-metodologic şi nonintenţional al disciplinei hermeneutice; extinderea fără limite a focarelor de interes spre domenii deja configurate şi distincte, odată cu apropierea lor ilicită; ventilarea excesivă a iluziilor privitoare la accesibilitatea unui „adevăr” hermeneutic şi a unei modalităţi ultraperformante de comprehensiune, apropiată până la suprapunere cu exigenţa „obiectivităţii”; considerarea „elementelor de fundal” ale interpretării doar la termeni raţionali şi eludarea aspectelor ei „patologice” sau „clinice”…

O a doua intenţie vizează prejudecăţile ca atare, natura, rolul şi finalitatea lor în angrenajul hermeneutic. Capitole speciale sunt alocate criticii prejudecăţilor în genere, celor ideologice sau degajate din recursul parazitar la autoritate. Voi invoca succint prejudecă ţi finaliste, psihanalitice, resentimentare, de „gen”, etnice şi rasiale, frecvent solicitate în judecăţile noastre, căutând să ilustrez „pe text” natura, metoda şi tehnica derapajului exegetic pe care îl provoacă sau îl condiţionează. De aici pornind, se pot identifica şi inventaria „viruşi” inerenţi interpretării, ca şi sursele obişnuite de eroare; se poate evalua mă sura în care prezenţa acestora deturnează sensul „corect” al obiectului supus interpretării sau, dimpotrivă, îl poate configura sau „personaliza” prin adaos

subiectiv.

Există o faţă nocturnă a conceptelor, ideilor şi teoriilor. Ignorarea acesteia ar fi sursa certă a însă şi… ignoranţei. Departe de a se preta exclusiv unei lecturi „negative”, prejudecăţile dau armă tura ideo-psihopatologică a interpretării. Ele o înscriu într-un scenariu teleologic, menit să elucideze, să edifice sau să argumenteze. Conservatoare prin natură, prejudecăţile sunt greu şanjabile. Ele se recunosc în forma superstiţiilor, stereotipurilor, şabloanelor explicative, a locurilor comune prezente în orice demers de comunicare. Nu sunt autoreflexive, dar iau masca adevărului şi se prezintă ca atare. Nu au rigoarea şi coerenţa raţionamentului, ci inocenţa entuziasmului afectiv şi căldura pasiunilor necenzurate, de aceea efectul solidarizant este sporit faţă de cel al silogismului logic. Chiar dacă nu conving întotdeauna, ele irită, provoacă, scandalizează în aceeaşi măsură pe cât atrag, suscită coeziunea unui grup sau motivează la acţiune. O dată deconspirate, pot fi înfrânte sau anihilate, însă preschimbarea unora se face adesea în acelaşi registru epistemic precar, astfel încât travaliul celui care îşi propune grabnica şi totala lor eradicare – prometeic în intenţie – poate căpăta zădărnicia efortului întreprins de anticul Sisif. Există vreun filosof care să nu-şi fi propus, chiar şi lipsit de radicalitate, contrazicerea unor prejudecă ţi vetuste, ataşate ori tradiţiei, ori autorităţilor consacrate?

Proiectul desfăşurat aici nu argumentează în favoarea unei necesare „purificări” epistemice. O astfel de reducţie, subsumată imperativului de a centra cunoaşterea şi interpretarea pe axa severă a adevărului, mi se pare, pe moment cel puţin, irealizabilă şi lipsită de profit. Asumându-mi o atare precauţie, mi-am propus doar să identific, să descriu şi să analizez unele din prejudecăţile întâlnite fie în hermeneutică, fie în exerciţiul generos al interpretării, în speranţa că, o dată divulgate, acestea vor putea fi, mă car în parte, ocolite, revizuite sau suprimate. Multe nu au fost invocate aici; altele, poate şi mai

numeroase, nu sunt neapărat nocive şi nici nu se înfăţişează ca atare.

„Dragostea de înţelepciune” gândită drept finalitate a filosofiei, de pildă, nu este o prejudecată de mult istovită? Proclamate nenuanţat, superioritatea spiritului asupra materiei sau cea a cunoaşterii în raport cu ignoranţa pot trece în ochii unora drept superstiţii, câtă vreme doar puţini abandonează voluntar devenirea brută, „fără prejudecăţi”, în favoarea unei eterice deveniri „întru fiinţă”. Câţi dintre semenii noştri se încred cu fermitate în principii? De ce uneori sunt afirmate zgomotos, ca mai apoi să fie discret nesocotite? Care este reţ era ideală a utilizării lor? Cum se preschimbă acestea în presupoziţii de circumstanţă sau în „idoli” personali? Cum ajung să „viruseze” mecanismele interpretării?

Încerc să-mi imaginez o lume epurată complet de prejudecăţi, croită în tiparele cenzurii raţionale. Într-un anume sens, prejudecata este antecamera adevărului, cum şi condiţia interpretării. Dacă silogismul exclude interpretarea, negocierea sau deliberarea, ordinea descrisă de el este una rece, totalitară. Utopiile, ivite tocmai din supralicitarea unor orgolii speculative, au sucombat datorită pretenţiilor irealiste, de a tempera pasiunile individuale şi prejudecăţile accesorii acestora. O hermeneutică radicală în direcţie purgativă ar fi la fel de ineficientă ca şi una dezinteresată complet asupra lor. De aceea, am căutat pe cât posibil să evit judecăţile excesive, tuşele moralizatoare sau recursul deliberat la propriile dogme subiective.

Demersul de faţă s-a dorit şi ocazia unei ralieri la preocupările de larg interes ale hermeneuticilor actuale, aflate într-o dinamică excentrică faţă de temele şi autorii clasici. Textele reunite aici sunt bună parte inedite. Altele au fost publicate – integral sau parţial – în lucrările colective ale „Centrului de studii hermeneutice” din cadrul Universităţii „Al. I. Cuza” din Iaşi, în *Analele de Filosofie* ale aceleiaşi instituţii, ori în revista *Hermeneia* – una din puţinele publicaţii autohtone specializate în promovarea

studiilor de acest gen. Numitorul comun este hermeneutica, privită din perspectiva promisiunilor şi slăbiciunilor ei. Cititorul va avea posibilitatea să le identifice, să le distileze speculativ şi, bineînţeles, să interpreteze – cu sau fără… prejudecăţi.

I. Un „decalog” hermeneutic

Despre lucrurile cu adevărat importante, medievalii alegeau să vorbească în cuvinte multe, în mai puţ ine sau deloc. Înţelegerea era oarecum invers proporţională în raport cu dimensiunile discursului. Dacă textul îşi dilată artificial limitele, o face în profitul ambiguităţii mai curând decât în cel al clarităţii şi preciziei.

Tocmai pentru a evita o lectură vicioasă, propun virtualului cititor al paginilor următoare, eventual neiniţiat în arcanele vocabularului hermeneutic, un „decalog” al regulilor, principiilor şi exigenţelor care jalonează, în opinia mea, câmpurile de interes şi de acţiune specifice hermeneuticii.

Cu speranţa că nu-i voi supradimensiona neînţelesurile, mă opresc la zece enunţuri asupra cărora, în cuprinsul textelor următoare, voi căuta să păstrez o anume consecvenţă semantică. Exigenţele *Decalogului* hermeneutic schiţat mai departe nu au caracter axiomatic, sentenţios, şi nici nu trebuie luate ca atare. Aşadar:

1. Hermeneutica este ştiinţa (arta, abilitatea) interpretării; ea trebuie recunoscută fie ca disciplină autonomă, reunind ansamblul teoriilor despre interpretare, fie ca metodă exegetică.

2. Interpretarea este un proces intenţional, de „negociere” şi elucidare a sensului vizat de autor în opera sa. Ea constă în performarea textului, adică în înţelegerea (comprehensiunea) lui optimă şi convertirea acestei înţelegeri în demers de edificare în raport cu sine, cu ceilalţi sau cu lumea.

3. În principiu, totul se poate interpreta (de aici caracterul universal al interpretării), dar nu orice act intelectiv este interpretare în sens hermeneutic. Interpretarea este dezvoltarea sau rectificarea unei

înţelegeri prealabile, a părţii din perspectiva întregului şi a întregului din perspectiva părţilor asamblate semantic.

4. Obiecte al interpretării, în sens larg, sunt semnele, simbolurile, reprezentările mentale; în sens restrâns, obiect hermeneutic este textul, gândit ca practică semnificantă. Exegeza (comentariul) este interpretare textuală.

5. Condiţii prealabile ale interpretării: existenţa unui obiect bine circumscris şi disponibilitatea interpretului de a-l descifra şi înţelege.

6. Sensul unui text nu este univoc; el poate face loc unei multitudini de interpretări. Axa interpretării – verosimilitatea.

7. Criteriile unei interpretări reuşite: consistenţă logică (noncontradicţie), coerenţă argumentativă, noutate, inventivitate, credibilitate, adeziune şi recunoaştere din partea publicului avizat, relevanţă pragmatică. Validarea unei interpretări este făcută de comunitatea interpreţilor consacraţi într-un domeniu de referinţă sau în tematica abordată de autor.

8. O interpretare este reuşită dacă foloseşte la ceva (clarifică, edifică, justifică, „vindecă”, modifică anumite inerţii epistemice sau indică noi linii de acţiune). Performanţa interpretării depinde în mare măsură de competenţele interpretului;

acesta converteşte propria subiectivitate în direcţia unei obiectivităţi scontate.

9. Practica interpretării este condiţionată istoric, politic şi cultural. Nu există interpretare „pură”, degajată de prejudecăţi; dacă acestea din urmă conduc spre eroare sau spre soluţii inadecvate exigenţelor comunitare, ele trebuie cunoscute, controlate şi, eventual, anihilate.

10. Interpretarea este putere; ea învinge în raport cu forţa persuasivă a celui care o propune, cu tăria şi verosimilitatea argumentelor invocate.

Care ar fi miza acestor propoziţii? În primul rând, dorinţa de a da termenilor folosiţi mai departe o exploatare univocă. Constat că multe din scrierile recente de

hermeneutică utilizează un concept vag şi labil al „interpretării”. Invocat într-un înţeles nedeterminat, el îşi pierde lesne caracterul operaţional.

Presupoziţia de căpătâi este aceea că nu orice este interpretare, deci nu orice intră sub incidenţa hermeneuticii. Ca demers intenţional, ea angajează un interpret specializat, disponibil să descifreze ori să investigheze un obiect bine circumscris, cu vocabulare şi metode specifice, pentru a-l face transparent şi inteligibil cititorilor critici sau comunităţii profesionale la care subscriu atât exegetul cât şi autorul. Medierea textuală ne fereşte de asumarea hermeneuticii într-un înţeles „spontan”, naiv sau empiric. Hermeneutul nu opinează la orice, nu prezice, nu ghiceşte, ci deliberează şi argumentează după reguli discursive şi metodologice ferme. O dată „disciplinată”, interpretarea se converteşte în demers profesional, bine structurat şi eficient sub aspectele edificării personale şi valorizării culturale.

II. Despre finit şi indefinit în hermeneutică

„*Tot ceea ce califică* în *drept infinit nu este de fapt* decât *indefinit*” (Descartes)

Este hermeneutica o disciplină suficient articulată, astfel încât să revendice un rol privilegiat între „ştiinţele spiritului”? Cum se justifică desemnarea acesteia ca fiind un fel de *koiné* (idiom comun) al culturii actuale1? Trebuie reţinut acest apelativ ca semn de fortificării interne ori al favorabilei recunoaşteri publice? Sau, mai degrabă, ca unul al labilităţii problematice şi de vocabular. Au conceptele interpretării şi comprehensiunii suficiente rezonanţe semantice pentru a juca roluri hotărâtoare în scenariul hermeneutic? Putem vorbi într-adevăr despre o veritabilă „cotitură interpretativă „în filosofie? Care este sensul acesteia? Răspunde hermeneutica mai degrabă unor exigenţe speculative sau, dimpotrivă, altora, metodologice? Poate interpretarea să justifice pretenţiile universalismului hermeneutic? Care sunt limitele interpretării? Dar ale hermeneuticii?

Paginile următoare îşi propun să răspundă unor

astfel de întrebări şi să contracareze totodată cel puţin două prejudecăţi: una relativă la caracterul atotcuprinzător al hermeneuticii în cultura de azi – ceea ce ar legitima o exploatare vagă şi echivocă; alta surprinsă în ideea ubicuităţii interpretării. Departe de a încuraja un veritabil universalism interpretativ, această supoziţie tocmai îl subminează, prin supralicitarea atât a resurselor, cât şi a competenţelor. Voi argumenta în favoarea asumării unor precauţii care să aducă un plus de limpezime conceptuală şi o mai bună, sper, circumscriere tematică.

1. Limitele hermeneuticii

Mobilitate semantică şi voinţă de limitare

În ce fel putem invoca „limitele" hermeneuticii? Dar ale interpretării? vorbirea obişnuită reţine pentru „limită „mai multe înţelesuri: punct extrem, margine, capăt, linie care delimitează un domeniu sau un teritoriu, îngrădire, graniţă, hotar, punct până la care pot ajunge posibilităţile cuiva. Nu este ea presupusă în orice creaţie? Nu supune, opune, contrapune reguli şi ordini noi? Filosofic însă, lucrurile par a se complica, până la postularea unui adevărat „complex peratologic" implicit fiecărei culturi.

Substantivul peras avea în elina veche, spun filologii, un înţeles posibil ambivalent, desemnând fie „extremitate", „capăt", fie „coardă", „frânghie", „legă tură", „nod". Vocabularul filosofic reţine pentru *peras* semnificaţia de limită a unui corp (suprafaţa, linia, punctul şi unitatea), aşa cum confirmă Stagiritul în a sa *Metafizică* (1028 b 16 – 18), invocându-i pe pitagoricieni, sau Platon în dialogul *Menon* (76 a). Sinonim lui *peras* ar fi fost, potrivit lui Aristotel, substantivul *tekmar*, cu înţelesul de „reper".

Autor al unui discurs *Despre limită*, G. Liiceanu a evaluat semnificaţiile ontologice şi metafizice ale conceptului: principiu de organizare, de identitate şi de împlinire[1]. Ea, limita, poate fi acceptată, pusă, cucerită sau contestată, experimentată sau depăşită[2].

---

1 Plotin aşeza limita în relaţ ie cu binele, pe cînd „nelimitatul" semnifica ră ul.

2 Gabriel Liiceanu, Despre limită, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997,

Istoria acestor aproximări îl reţinuse şi pe filosoful de la Păltiniş, cel care în al său *Tratat de ontologie* rezerva pagini întregi „închiderii ce se deschide" şi „limitaţiei care nu limitează", recunoscând la autorul *Criticii raţiunii pure* întâia tentativă de a conferi demnitate categorială acestei noţiuni. Kant aşezase „limitaţia" în tabelul categoriilor calităţii, între judecăţile afirmative (de existenţă) şi cele negative (de inexistenţă). Limitaţia ar permite ca negaţia să joace un rol afirmativ, punând în evidenţă infinitatea determinărilor[3].

Noica solicita însă discriminarea limitaţiei şi limitei, refuzând o discuţie despre vocaţia

„Spirituală „a celei din urmă, cum va face emulul său. O limitaţie ce limitează ar fi, de pildă, dogma sau postulatul adevărului „absolut", în timp ce adevărurile deschise, relative, ale cunoaşterii nu limitează, ci iau forma unor limitaţii de rang superior, întruchipate de *sensuri* sau *legi*"[4]. Nici la Hegel limita nu limitează, fiind surclasată permanent de o alta, care o recuperează pe cea veche, dar o şi depăşeşte totodată.

În toate semnificaţiile sale, limita poate fi determinată atât *negativ* – ca voinţă de impunere, de îngrădire, ca interdicţie sau slăbiciune –, cât şi *pozitiv* – ca voinţă de ordonare, definire, sistematizare sau clarificare metodologică. Vecinătatea limitei este uneori condiţia unui comportament submisiv, după cum şi ocazia unor evenimente euristice. Aceasta şi întrucât unele restricţii (interziceri) sunt impuse din necesitate exterioară, normativă, după cum altele, individuale, sunt autoimpuse de rigorile metodei, luând forma constrângerilor voluntare, orientate împotriva înclinaţiilor aleatorii. Constrângerea care îngrădeşte şi suprimă tentaţiile de a ne abate de la anumite reguli este numită de Kant *disciplină*. „La

---

pp. 149-172

3 Imm. Kant, Critica raţ iunii pure, Editura IRI, Bucureşti, 1994, pp. 113 sq.

4 Constantin Noica, Tratat de ontologie, în Devenirea întru fiinţ ă , II, Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 230244

formarea unui talent care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina ar oferi o contribuţ le negativă, în timp ce cultura şi doctrina, una pozitivă", nota filosoful german[5].

Mai aproape de noi, cuplul Deleuze-Guattari tranşează chestiunea limitei pe fondul distincţiei ştiinţă – filosofie şi raportărilor particulare la ideea de haos. Filosofia îşi asumă infinitul, dând consistenţă virtualului prin concepte, în timp ce ştiinţa, renunţ ând la infinit, caută să actualizeze funcţii, în perimetrul unui plan referinţă. În termenii ştiinţei, limita formează o constantă universală ce nu poate fi depăşită, dar şi cadrajul extern sau exoreferinţa unui sistem de coordonate[6].

Dacă filosofia se livrează voluntar „deschisului", rămânând „ştiinţifică „doar prin concepte, nu-şi revendică un câmp de lucru indefinit? Eschivându-se rigorilor „delimitării", se mai poate sustrage criticilor care vă din ea mai mult „baroc" frazeologic şi derută în plan metodologic? Voinţa de limitare în acest caz nu ar fi altceva decât voinţă de clarificare, ordonare, sistematizare şi definire. Nu sunt oare acestea tocmai şi „slăbiciunile" hermeneuticii?

De la hermeneia *la hermeneutică*

Când se invocă hermeneutica, se uită îndeobşte că versiunea inaugurală a acesteia, cum şi cea a retoricii, s-a ivit din considerente pragmatice[7]. În antichitatea latină, multiplicarea litigiilor de natură juridică în jurul proprietăţii a făcut necesară „specializarea" celor pricepuţi în mânuirea cuvântului, astfel încât compunerea, proferarea ori „tâlcuirea" discursurilor – defensive sau revendicative – să nu fie lăsată la voia întâmplării. Abilităţile interpretative erau solicitate pentru a se putea

---

5 Imm. Kant, op. cit., p. 521

6 Gilles Deleuze - Felix Guattari, Ce este filosofia?, Editura Pandora, Tîrgovişte, 1999, pp. 115-6

7 Cf. G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, Payot, Paris, 1988; André Laks, Ada Neschke (éds.), La naissance du paradigme herméneutique, Presses Universitaires de Lille, 1990

dibui „printre" sau „dincolo de rânduri" intenţiile voit ocultate de legiuitor. În virtutea implicitei flexibilităţi semantice, unul şi acelaşi discurs putea servi interese diferite, dând câştig de cauză celui ce specula mai cu sagacitate „slăbiciunile" acestuia. Textele de lege, regulile sau cutumele se cereau formulate echivoc, astfel încât cei angajaţi într-o dispută să poată profita la maximum de resursele ambiguităţii.

Pentru latini, *interpretatio* avea mai curând un sens „negustoresc", vizând negocierea „preţ ului" între cei interesaţi de un anume câştig. Grecii, în schimb, alocă termenului un sens oarecum speculativ, el desemnând, cel puţin la Aristotel, o simplă opţiune la nivelul limbajului, act prin care predică în ceva despre altceva. Ideile şi intenţiile comunicative sunt aceleaşi la indivizi diferiţi; „semnele" lor exterioare, limbajul scris şi vorbit impun diferenţa.

Peri hermeneia, tratatul aristotelic, explică natura procesului: interpretă în deja atunci când, pentru a exprima o idee, alegem un anume cuvânt şi nu altul.

Sensul este de această dată „negociat" la nivel intenţional şi lexical, fiind aproximat în chip fericit cu cât substantivele sau verbele selectate surprind mai convenabil ideea aflată în joc[8]. Doar sofiştii – aspru criticaţi de filosoful Academiei şi de Stagirit – ghidau travaliul interpretării după canonul mercantil al interesului, astfel încât exigenţa eficacităţii reale o surclasa pe cea „naivă „şi abstractă a adevărului. Au fost aceste înţelesuri antice cumva „uitate" sau recuperate în alt chip?

Termenul „hermeneutică „s-a impus în vocabularul cultural abia începând cu secolul al XVII-lea, putând fi reperat în scrierile teologilor protestanţi într-un sens care trimitea la exegeza textelor sfinte. Armă tura etimologică este dată, cum am văzut, de grecescul *hermeneia*, tradus pe filieră latină prin *interpretatio*. Tot în mediul protestant trebuie căutat şi proiectul unei discipline autonome,

8 Aristotel, Despre interpretare, în Organon I, Editura IRI, Bucureşti, 1997, pp.157-197. Cf. şi Paul Ricoeur, Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud, Editura Trei, Bucureşti, 1998, pp. 29 sq.

gândită ca metodologie a interpretării în genere, a scrierilor religioase în particular. Pe lângă aceste prime deschideri tematice (exegeză biblică, metodologie generală de inspiraţie filologică), au fost iterate şi alte înţelesuri: „ştiinţă" a oricărui mod de comprehensiune lingvistică (Schleiermacher), metodologie a *Geisteswissenschaften* (Dilthey), „fenomenologie a existenţei" şi a „comprehensiunii existenţiale".

(Heidegger şi Gadamer), „traducătoare" a semnificaţiilor ocultate ale mitului şi simbolului (Ricoeur, Eliade) ori „metodică generală „a ştiinţelor spiritului, croită în tipar istoric (Betti) [9].

Hermeneutica veacului XX pare să fi evoluat, principial, ca pandant al opţiunilor psihologiste şi istoriciste ale şcolii romantice. Deşi programatic aceasta revendica un concept „obiectiv" al interpretării, soluţiile propuse nu evitaseră frecventele obsesii „idealiste", mizând naiv fie pe „congenialitatea" autorului şi interpretului, fie pe abilitatea „divinatorie" a celui din urmă, în temeiul că reia s-ar fi realizat o recuperare chiar „mai mult" decât fidelă a sensului. Reclamată prioritar de partea „ştiinţelor spiritului", după distincţia consacrată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, hermeneutica s-a văzut pusă în situaţia de a face ordine în bagajul conceptual şi metodologic moştenit de la teologi, lingvişti sau istorici de talia unor M. Luther, J.K. Dannhauer, M. Flacius, J.M. Chladenius, F.G. Meier, Chr. Wolff, J.A. Ernesti, A.H. Francke, H. Rambach, Chr. A. Crusius, J.S. Semler, Fr. D.E. Schleiermacher, J.G. Droysen, W. von Humboldt ori W. Dilthey.

În vremurile noastre, două înţelesuri ale hermeneuticii par să se fi impus ca decisive. Potrivit celui dintâi, ea ar desemna ansamblul reflecţiilor şi teoriilor despre interpretare; conform celuilalt, ar descrie cadrul metodologic de captare a sensului ascuns al unui text. Ambele accepţiuni exclud o circumscriere exclusiv

9 Cf. R.E. Palmer, Hermeneutics, Northwestern U.P., Evanston, 1969, p. 33

filosofică, legitimând, dimpotrivă, o exploatare multidisciplinară, polivalentă.

Chiar şi aşa, hermeneutica este situată cel mai frecvent sub cupolă filosofică, deşi nu lipsite de consistenţă au fost încercările de adecvare a ei la specificul altor discipline11. Istoria, critica literară, artele de tot felul, jurisprudenţa, o vor valorifica din perspectiva obiectului lor, dându-i culoarea propriilor diferenţe. Drumul ales pare a fi unul dinspre general spre particular, dinspre confuzia epistemică spre formularea de reguli şi metode, dinspre „teoretic" spre „aplicat". Situaţia este oarecum paradoxală, ştiut fiind că *ab initio* „interpretarea", piesa principală a instrumentarului hermeneutic, viza descifrarea textelor de lege şi, mai apoi, a celor religioase, în virtutea unui interes – practic într-un caz, redemptoriu în celălalt.

Disciplinele „umaniste" şi-au revendicat dreptul de a exploata prioritar acest concept, încurajate la un moment dat şi de pretenţiile „totalitare" ale semioticii. Văzând peste tot „semne", aceasta reclama paternalist un studiu – auxiliar, dar sistematic – al interpretării lor. Dacă totul este semn, totul poate fi interpretat. Se răspunde astfel ştiutei provocări a lui Nietzsche, care oferise licenţa filosofică unei lecturi „suspicioase". Însă o asemenea formulă nu diminuează legitimitatea domeniilor „arondate", cel puţin din pricina labilităţii obiectului lor? Este îndreptăţită invocarea unei hermeneutici „generale" care ar satisface exigenţele totalităţii, câtă vreme „universală", în sens clasic, este doar „neînţelegerea"? Este ea, hermeneutica, suficient de bine consolidată pentru a fi ferită de neîncrederea criticilor ei? Sunt justificate orgoliile ei supremaţiste în plan teoretic, câtă vreme „practic" nu oferă decât vagi satisfacţii?

Spre un „totalitarism" exegetic?

Istoria a confirmat că zelul hermeneutic a fost mai pronunţat în anumite situaţii. Trecerea la zei noi, profilarea de „lumi" noi, perioadele de criză, declin sau resurecţie au solicitat angajarea unui efort „critic", de

explicaţie şi înţelegere, luând ca reper temporal „trecutul” şi ca pivot axiologic diferenţa „celuilalt”, etalată provocator ca obiect de reflecţie. Astfel de momente s-au ivit la răstimpuri: odată cu trecerea de la *mythos* la *logos*, când naraţiuni precum cele homerice se doreau a fi decodificate după exigenţele unei alte raţionalităţi; spre apusul lumii antice greceşti şi romane, odată cu apariţia creştinismului şi nevoia de legitimare a acestuia prin recurs la mărturiile testamentare sau patristice; la sfârşitul Renaşterii italiene, când Lorenzo Valla suspectează „puritatea” doctrinară a textului sfânt şi caracterul eminamente „revelat” al acestuia; în perioada ulterioară manifestelor lutheriene, care au prefigurat ethos-ul protestant – pas decisiv pentru intrarea în modernitate; în veacul nostalgic – paseist al Romantismului, la finalul căruia un Nietzsche avea să proclame sentenţios omniprezenţa interpretării, gândind-o pe aceasta ca modalitate a „voinţei de putere”[10].

Veacul al XX-lea, timp al tuturor suspiciunilor şi al tendinţelor multiple de legitimare, recurge în exces la interpretare, punând sub semnul îndoielii relevanţa sensului. Zelul recuperator a făcut posibil ca istorici diferiţi, recurgând la aceleaşi surse, să propună „istorii” divergente, abstracţie fă când de exigenţa „ştiinţifică”, a adevărului. Euforia psihanalitică postfreudiană a orientat atenţia spre vocaţia culturală a limbajului simbolic, întreţinând, la rându-i, circumspecţia cu privire la ceea ce se află „dincolo” de evidenţa oricărui mesaj, conştient sau refulat. Proliferarea experienţelor artistice, a modelor literare, a „criticilor” de tot felul, acutizarea „crizelor” – reale sau inventate –, se concretizează într-o competiţie care supralicitează interpretarea. Alături de semiotică, hermeneutica devine o disciplină „la modă”. *Dacă totul este semn, totul se poate interpreta*. Ceea ce părea a fi expresia unui debordant pluralism opţional şi ecoul unei fireşti relaxări „democratice” în interiorul culturii se

10 Friedrich Nietzsche, Voinţ a de putere. Încercare de transevaluare a tuturor valorilor, Editura Aion, Bucureşti, 1999, p. 392

transformă la un moment dat în ceva resimţit ca negativ.

Faţă de acest „totalitarism" al interpretării infinite, dublat de o atitudine strident encomiastică la adresa hermeneuticii, un structuralist precum Foucault va prefera mai curând să „descrie", să „evoce" sau să „recunoască „decât să „interpreteze", etalând o altă opţiune metodologică decât cea exploatată cu succes în spaţiul teuton, sub autoritatea unor filosofi precum Heidegger şi Gadamer.

Hermeneutici virtuale

Pe lângă hermeneutica generală, au proliferat cu timpul numeroase hermeneutici particulare sau regionale. Spre ce domenii mai poate spera disciplina interpretativă la intervenţii legitime şi eficiente? Cât de generoase pot fi deschiderile recent asumate? Fie şi doar câteva exemple îi confirmă tendinţele centrifuge...

Potrivit lui Daniel Dennett, biologia evoluţionistă împreună cu etnologia cognitivistă sunt ştiinţe ale planificării viului şi, prin consecinţă, ale interpretării. O teorie generală a interpretării, valabilă atât pentru texte, cât şi pentru persoane sau artefacte, trebuie să lucreze cu o „prezumţie de raţionalitate" care poate lua trei chipuri diferite: atitudinea fizicalistă (*physical stance*), funcţionalistă (*design stance*) – în cazul ordinatorului, intenţională (*intenţional stance*), pentru a înţelege acţiuni funcţie de intenţii, dorinţe sau convingeri[11].

Interpretarea depăşeşte într-o astfel de sistematizare prejudecata „textualistă", dar şi pe cea a „autorului" văzut ca fiind o persoană umană. Tot mai des astăzi suntem tentaţi a „naturaliza" conştiinţa, adică a asimila creierul unui ordinator sofisticat în care softul joacă rolul conştiinţei. În fapt, acesta este reflexul boom-ului fără precedent al tehnicii şi tehnologiilor.

Limitele interpretării nu sunt neapărat şi cele ale

11 Cf. Jean Greisch, Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, p. 134

hermeneuticii, deoarece obiectul acesteia este în continuă extensiune. Două par a fi deschiderile extreme: etologia ca hermeneutică a naturii şi hermeneuticile virtualului.

Se vorbeşte despre „virtual ca problemă hermeneutică „sau despre un raport justificat între hermeneutica naturală şi cea artificiala[12]. Jean-Pierre Müller demonstrează că inteligenţa artificială se interesează asupra problemelor comprehensiunii şi ale reproducerii mecanismelor interpretării.

Autorul urmăreşte problema interpretării la cercetă tor, atât în analiza cât şi în sinteza fenomenului cogniţiei (teme ce ţin de hermeneutica naturală), descriind apoi mecanismele care au fost propuse ca modele ale interpretării în hermeneutica „artificială". În acest din urmă domeniu, există două abordări. Prima, numită *cognitivistă*, se sprijină pe ideea reprezentării lumii. Interpretarea constă în propunerea unui mecanism de percepţie, permiţând asocierea unui obiect din lumea reală la posibilităţile de reprezentare ale robotului. Abordarea *constructivistă* se sprijină pe ideea interpretării ca reprezentare a interacţiunii cu lumea şi structurare optimă a acestei interacţiuni.

Cognitiviştii afirmă că un comportament inteligent presupune mai multe competenţe: facultatea de a reprezenta lumea sub formă simbolică, de a manipula simbolurile prin raţionament, facultatea de a le manipula în manieră eficientă pentru a rezolva probleme. Constructiviştii urmăresc demersuri de învăţ are, planificare şi interpretare, care furnizează predicţii asupra situaţiilor previzibile.

La nivel comportamental, robotul „înţelege" mediul înconjurător în termeni de ceea ce poate face.

---

12 Thomas Bonhoeffer, „Le virtuel comme probleme herméneutique", în Variations herméneutiques, IRHS (Institut Romand d'herméneutique et de systematique), Neuchatel, Suisse, nr. 7, septembre 1997, p. 11. Cf. Jean-Pierre Müller, „Herméneutique naturelle et herméneutique artificielle", en Variations herméneutiques, nr. 7, septembre 1997, pp. 21 sq.

Interpretarea ţine cont de contextul în care robotul va şti ce are de făcut, dar va şi anticipa acţiuni previzibile[13].

Hermeneutica numerică se anunţă de asemenea ca un domeniu demn de explorat. Ea reţine ideea caracterului metodologic al demersului, propunând intervenţia ordinatorului în tratamentul automatic şi cantitativ al textului. Programe specializate supun textul sau opera unei prelucrări rapide, pe criterii statistico-lexicale socotite ca relevante în înţelegerea părţii ori întregului. Recurenţele terminologice, constantele stilistice, derapajele gramaticale, etimologiile, pot fi sesizate, indexate şi analizate în unul şi acelaşi suport discursiv, în texte diferite ale aceluiaşi autor, în scrieri ale unor autori diferiţi sau în opera integrală a cuiva, stocată pe suport digital. Abilitatea inventivă a interpretului este susţinută şi încurajată de probatoriul statistic oferit quasi-instantaneu de ordinator.

2. Limitele interpretării

Descifrare, *decodare*, *decriptare*

Posteritatea lui Dilthey alocă interpretării şi comprehensiunii un rol hotărâtor în cadrele „ştiinţelor spiritului”, arondând totodată explicaţiei o acţiune decisivă în ştiinţele exacte. De aceea s-a considerat că interpretarea s-ar distinge de ştiinţă (luată în sensul „pozitiv” al termenului, preocupată fiind cu testarea şi/sau falsificarea ipotezelor), dar şi de hermeneutica filosofică – disciplină autonomă, centrată pe problema elucidării naturii sensului. Orice interpretare este falibilă; ea nu poate fi testată într-o manieră precisă şi irevocabilă.

În discuţiile recente, distincţiile se nuanţ cază, făcând şi mai dificilă posibilitatea de a opera cu un concept univoc al interpretării. Un autor precum Jean Paul Resweber deosebeşte „interpretarea” de

„Hermeneutică”. Interpretarea ar desemna o întreprindere generală, susceptibilă a mobiliza diverse dispozitive care dau perspectiva sensului, în timp ce hermeneutica ar circumscrie o intervenţie mai limitată,

13 Jean-Pierre Müller, op.cit, p. 31

riguroasă, definită prioritar de metoda utilizată decât de scopul urmărit[14]. Hermeneutica reconstituie sensul, deconstruind simbolurile; interpretarea se articulează ca demers centrat pe „decodajul" sau „descifrarea" acestora.

Potrivit sistematizării lui Resweber, interpretarea în genere, văzută ca lectură a sensului existent sau decodaj (de exemplu, exegeza sau comentariul), se distinge de hermeneutică, gândită ca lectură constitutivă de sens (decriptaj) şi ca lectură reconstitutivă de sens sau relectură (descifraj). Interpretarea ar avea un câmp de extensie generos, acoperind trei registre: real (înţelegere), simbolic (raţiune practică) şi imaginar (raţiune teoretică), fiind implicată în toate activităţile care solicită reflecţia şi înţelegerea[15].

„Anatomia" interpretării

Ce este interpretarea şi care sunt condiţiile ei de posibilitate? Conceptul în cauză, deşi exploatat copios astăzi, nu se bucură de un înţeles univoc. Variaţiunile semantice sunt justificate de contextul cultural în care este exploatat, precum şi de tradiţia utilizării lui.

Scopul interpretării ar fi acela de a elucida sensul unui text, atunci când acesta se eschivează recept iei lui imediate. Vorbim despre interpretare şi în cazul executării unei partituri muzicale, în jocul actoricesc, în formularea judecăţilor estetice relative la opera de artă, în evaluarea „urmelor" arheologice ale trecutului îndepărtat, în exerciţiul de traducere a unei limbi necunoscute în alta, accesibilă. Interpretariatul, activitatea presupusă de translarea mesajelor dintr-o limbă în alta, este deja o practică instituţională de largă recunoaştere, axată pe cunoaşterea şi convertirea mutuală a codurilor lingvistice şi a vocabularelor.

Ce anume ne îndeamnă să interpretăm? Interpretă în ceea ce pare straniu, străin echivoc, ininteligibil, misterios, dar şi seducă tor. Interpretă în semne, simboluri, acţiuni,

14 Jean-Paul Resweber, Qu'est-ce qu'interpréter?, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 30

15 Ibidem, p. 33

fapte care intră sub incidenţa intenţionalităţii umane. Supunem aceluiaşi demers construcţii discursive precare sau obscure asupra cărora putem formula ipoteze (re) constitutive de sens. Decizia de a recurge la interpretare poate fi solicitată de chiar natura textului ales. Dacă, spre exemplu, genul discursiv al acestuia este alegoric, el va fi lecturat de interpret dând atenţie sensului secund sugerat de autor. Motivaţia interpretării poate fi încurajată de prezenţa indiciilor textuale şi extra-textuale care diminuează relevanţa sensului, de sesizarea unor contradicţii, ambiguităţi sau incoerenţe argumentative, care fac necesare travaliile reviziei şi restaurării.

Interpretările nu sunt univoce; rolul lor este însă acela de a reduce echivocitatea semantică presupusă de obiectul vizat şi de a-i raţionaliza conţinutul – dacă acesta se pretează unui atare demers. Hermeneutul de azi reiterează munca rapsodului din dialogul *Ion* (530 c) al lui Platon. Pentru a înţelege poetul, acesta trebuia să cunoască poezia autorului, gândirea acestuia şi stilul producţiilor sale.

În vremurile noastre, Martin Heidegger cere interpretului să sondeze atât intenţiile autorului, cât şi ocurenţele posibile ale textului, abstracţie fă când de instanţa auctorială. Pe de altă parte, H. – cratima sus – în COVar3G. Gadamer socotea că travaliul hermeneutic se rezumă la a traduce ceea ce este proferat într-o manieră stră mă şi de neînţeles, într-o alta, accesibilă tuturor. Interpretul îşi orientează atenţia în direcţia cunoaşterii trecutului sau a alterităţii. Experienţa operei de artă poate încununa strălucit un atare demers.

Într-o manieră asemănătoare, Wolfgang Iser extinde spaţiul de acţiune al conceptului interpretării dincolo de domeniul obiectelor textuale. Interpretarea este o formă de traducere sau de transpoziţie, prin care se face trecerea de la obiectul de interpretat la un „registru” lingvistic accesibil. Între acesta din urmă şi obiect se deschide un „spaţiu liminal” care, paradoxal, poate obstrucţiona, dar şi dinamiza, procesul interpretativ. Acesta trebuie să umple

tocmai golul pe care l-a creat, angajându-se în efortul de elucidare. Diversele forme de interpretare sunt condiţionate de maniera de a „negocia” acest spaţiu liminal, de natura obiectului şi destinaţia „registrului”.

„Anatomia” (tipologia) interpretării propusă de Iser reţine patru momente istorice succesive ale practicii invocate: tradiţia exegezei sau comentariului, tradiţia hermeneutică, principiul recursivităţii cibernetice şi sistemice, principiul calculului diferenţial[16]. Ultimele două trimit la experienţe hermeneutice de felul psihanalizei (unde modelul „cercului” este luat de „bucle tranzacţionale” succesive descrise mutual între pacient şi interpretul său) sau în interpretările de tip etnologic (evaluările şi predicţiile se fac funcţie de rezultatele deja dobândite, ca raport dinamic între *inputuri* şi *output-uri*). Interpretarea este mai curând un proces de adaptare şi reglaj, decât de explicitare şi validare exactă. Ea pretinde performanţă şi participare. Interpretul se repliază constant funcţie de obiectul dinamic al cercetării sale sau de problemele nou apărute.

Dintr-o perspectivă preponderent estetică, Luigi Pareyson consideră interpretarea ca fiind acea formă de cunoaştere în care, pe de o parte, receptivitatea şi activitatea sunt de nedespărţit şi, pe de alta, cunoscutul este o formă, iar cunoască torul o persoană. Înţelesul – cât se poate de generos – presupune că interpretarea este cunoaştere, ba chiar cunoaşterea nu există pentru om decât ca interpretare[17]. Asistăm la o extensie infinită a conceptului, care face indefinită atât utilizarea, cât şi studierea lui.

Cu privire la practica interpretării, Ştefan Afloroaei propune, într-o manieră negativă, un „canon al celor şapte distincţii elementare”. Potrivit acestuia: 1) nu orice opinie exprimată de cineva este rezonabilă, adică aptă să ofere un

16 Cf. Wolfgang Iser, The Range of Interpretation, New York, Columbia University Press, 2000

17 Luigi Pareyson, Estetica. Teoria formativită ţ ii, Editura Univers, Bucureşti, 1977, p. 240

argument ce poate fi luat în seamă şi să aibă puterea de a se ataşa liber unei discuţii; 2) nu orice opinie rezonabilă generează cu adevărat o interpretare; 3) nu orice interpretare este mă car în parte validă sau justă, acceptabilă în timp; 4) nu orice interpretare socotită validă ajunge să fie recunoscută ca atare; cu alte cuvinte, interpretările valide nu au şanse istorice egale; 5) nu orice interpretare acceptată sau impusă în timp conduce la comprehensiunea unor stări reale de lucruri; 6) nu orice formă de comprehensiune devine înţelegere de sine şi înţelegere profundă a lumii în care trăim; 7) nu orice formă de înţelegere asigură o schimbare cu adevărat dezirabilă în lumea noastră istorică sau în lumea vieţii.

Funcţie de aceste precauţii, putem schiţa un traseu gradual, care ar duce de la opinie la opinie rezonabilă, interpretare, interpretare validă sau justă, interpretare justă recunoscută ca atare, comprehensiune, înţelegere şi probare în lumea vieţii a ceea ce esteînţeles[18]. Finalitatea sau limita interpretării, aşadar, o constituie comprehensiunea, fie convertită ea însă şi într-un text, fie adaptată exigenţelor pragmatice ale interpretului.

Operând prin reducţie sau înaintând în direcţia excluziunii accidentelor, nu ajungem neapărat la precizarea şi formularea strictă a celor afirmate. Putem spune ce nu este interpretarea, fără a tranşa cu fermitate ceea ce *este* ea cu adevărat. Cu certitudine însă, nu orice intră sub incidenţa interpretării.

Interpretare, *exegeză*, *comentariu*

Cultura occidentală medievală a fost moştenitoarea unei duble tradiţii, elenistă şi iudeo-creştină, fiecare promovând moduri de scriitură şi de lectură pliate pe un anumit specific. Erau în joc nu numai două corpusuri textuale diferite (autorii „clasici” de o parte, *Scripturile* pe de alta), ci şi două strategii de enunţ are diferite: una a discursului grecesc, „profan”, circumscris ideii de imitaţie (*mimesis*); cealaltă, a textului sacru, supus unui travaliu

18 Ştefan Afloroaei, Exegetă şi interpretare în filosofie, în Filosofic, I, Editura Universită ţ ii „Al.LCuza” Iaşi, 2003, pp. 259-260

exegetic (*exegesis*). Se întâlnesc astfel, în acelaşi orizont istoric, două maniere de lectură – una mai curând *filologică*, a clasicilor greci (îndeosebi Homer), model pentru producerea unor noi enunţ un, şi o alta, fondată pe o abilă practică hermeneutică, dorind să reducă distanţa dintre Textul revelat şi umilul cititor al acestuia[19].

În mod curent, termenii *exegetă*, *comentariu* şi *interpretare* sunt luaţi ca sinonimi, deşi unii autori reclamă diferenţe, în virtutea unui plus de precizie conceptuală. Prin exegeză s-ar înţelege explicarea, descrierea, clarificarea unui text din punct de vedere filologic, logic, istoric sau religios. Ea ar corespunde astfel unui stadiu prealabil al interpretării sau ar fi pusă chiar în slujba acesteia. Distincţia pare să corespundă parţial discriminării operate de

Schleiermacher între „interpretarea tehnică”.

(gramaticală), care angajează competenţe filologice, şi cea „psihologică”, graţie că reia, operând un „salt” epistemic, interpretul „ghiceşte” sau intuieşte intenţiile autorului.

Într-un alt sens, exegeza este analiză textuală; conceptul interpretării, în schimb, ar primi o extensiune mai amplă, vizând semnele în genere, simbolurile şi reprezentările mentale. Comentariul ar menţine o distanţă minimă atât faţă de text, cât şi faţă de autorul acestuia, insistând pe clarificarea aspectelor istorice, semantice, etimologice prezente în materialul supus analizei. Deşi se menţine în registrul mimetic, asumând o relaţie ancilară faţă de obiectul vizat, el este mai mult decât reproducere narativă sau descriere fidelă, câtă vreme propune cititorului un adaos de limpezime asupra temelor auctoriale. Totuşi, comentatorul trebuie să-şi tempereze extravaganţele critice personale, formulând la adresa autorului opinii care mizează pe restituirea corectă, nealterată, a ideilor acestuia, aşa cum transpar ele din operă.

---

19 Cf. Gerard Leclerc, Histoire de l’autorité. L’asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, PUF, Paris, 1996, p. 95

În alte accepţiuni, exegeza ar fi sinonimă comentariului istorico-critic, presupunând angajarea de competenţe erudite eterogene, utile analizei şi aprofundării textului. Exegeza vine, aşadar, cu un model al interpretării ataşat intenţiei autorului; ea cercetează opera din perspectiva genezei, surselor de inspiraţie, conexiunilor posibile şi influenţelor, astfel încât să reconstituie traseul retroactiv, al configurării unei poziţii, teorii sau mod de gândire al cuiva, la un moment dat. Comentariul sau exegeza trebuie să propună ca scop principal „explicarea cât mai apropiată de text a conceptelor, tezelor şi procedurilor argumentative" ale autorului, făcând inteligibile structura şi demersurile operei din punctul de vedere al condiţiei contemporane a raţionalităţii filosofice[20]. Ilie Pârvu asociază exegeza cu ceea ce W. Stegmuller numeşte „interpretarea directă „a textului filosofic, deosebită de „metoda reconstrucţiei raţionale" a ideilor, care studiază în plus arhitectonica operei, structurile ei subiacente şi modalităţile argumentative[21].

Paul Ricoeur apropie demersul exegetic de tehnicile descifrajului simbolic. „Interpretarea este acea lucrare a gândirii care constă în a descifra sensul ascuns în sensul aparent, a desfăşura nivelurile de semnificaţie implicate în semnificaţia literală „[22]. Cu ajutorul ei, depăşim literalitatea, pentru a sonda întreaga disponibilitate semantică a unui text.

Modele de interpretare

Mediul anglo-saxon operează cu un concept al interpretării uşor modificat. Din perspectiva hermeneuticii pragmatiste, un Richard Schusterman, de pildă, consideră că interpretarea nu este un demers mecanic, de analiză, ci

---

20 Ilie Pârvu, Cum se interpretează operele filosofice?, Editura Punct, Bucureşti, 2001, p.21

21 Ibidem, p. 16

22 Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,
Éditions du Seuil, Paris, 1969, p.16

un act care îl solicită nemijlocit pe interpret şi oferă un răspuns personal la cele interpretate. Ea urmăreşte atât efectele obiectului, dar şi motivaţiile (intenţii, dorinţe, credinţe, temeri) sau interesele presupuse în contextul respectiv. Scopul interpretării trebuie să fie nu unul egoist, personal, ci unul comunitar, public. Pentru a fi socotită ca reuşită, interpretarea trebuie să fie „admisibilă, convingătoare sau fructuoasă". Acceptarea şi confirmarea bunei interpretăriţin de „sprijinul consensual al interpreţilor competenţi şi de nevoile lor", ceea ce înseamnă girul comunităţii specialiştilor consacraţi. Ea este reacţia sau răspunsul adecvat la oferta textului. Interpretarea adevărată constă în recuperarea unui obiect semantic unic şi identic sieşi.

Conform modelului pragmatist, interpretarea este o reconstrucţie a sensului, funcţie de anumite prealabile (autor, intenţiile lui, fundalul social şi cultural) sau de datele actuale (textul în sine, influenţe exterioare, interesele interpretului, norme, valori şi aşteptări ale comunităţii din care face parte acesta). Se vorbeşte astfel despre o „cotitură interpretativă în filosofie"[23] ca fiind una practică, insistând pe importanţa deschiderii acesteia spre domenii care pot converti speculaţia în fapte edificante, utile, „terapeutice". De altfel, pentru Gadamer şi Rorty, modelul comprehensiunii filosofice este dat de înţelepciunea practică (*phronesis*), mai degrabă decât de contemplativa atitudine „teoretică".

Interpretarea, în sensul filosofiei analitice, este gândită în felul unei corespondenţe cu „sensul" presupus ca adevărat al textului. Din unghiul acestui mod de filosofare, se invocă supoziţia sensului unic, situat în text, dar care trebuie descoperit de un interpret inspirat. Sensul este acelaşi, invariabil, conţinut în operă. Scopul interpretării, pentru Monroe Beardsley, este tocmai cunoaşterea adevărului. Filosoful analitic este interesat mai ales de statutul propoziţiilor şi argumentelor, de rolul

23 Cf. D.R. Hiley, J. Bohman, R. Schusterman (eds.), The interpretive Turn, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991, p. 11

şi structura acestora – altfel spus, de „logica” interpretării.

Pentru deconstructiviştii de tot felul, scopul interpretării este infidelitatea faţă de text şi autor, producerea de semnificaţii noi în raport cu textul sau autorul de referinţă. Este încurajată astfel o euristică secundă, a interpretului, care transformă textul în „pretext” pentru propriile tribulaţ îi.

Într-o sistematizare centrată metodologic, putem vorbi despre mai multe tipuri sau modele ale interpretării: exegeza istorico-critică, interpretarea fenomenologică (Heidegger), structuralismul (Foucault), hermeneutica (Gadamer), deconstructivismul (Derrida).

Condiţii ale interpretării

Care sunt condiţiile de posibilitate ale interpretării? Cadrul teoretic al acesteia presupune mai întâi existenţa unui „obiect” investit cu semnificaţie sau sens. În principiu, acesta este un artefact – semn, simbol, reprezentare –, adică un produs cultural. Ideea „interpretării” sugerează că ne angajăm în cercetarea a ceva pentru a-i descifra semnificaţia. O operă de artă, de pildă, nu este recunoscută ca atare decât dacă devine obiect al vreunei interpretări. Arthur Danto, unul din cei mai preţ uiţi esteticieni de azi, afirmă adesea că orice obiect considerat ca artistic trebuie să fie însoţit de o interpretare care să îl prezinte astfel. Pentru considerarea deja celebrelor cutii Brillo (familiare mai întâi magazinelor occidentale şi abia apoi incintei muzeale) ca opere de artă se cere o interpretare a acestora din partea lui Warhol („autorul” ideii de a considera piesele ca artistice), cât şi din partea publicului ca atare[24].

În al doilea rând, obiectul interpretării trebuie bine individual şi testat, eventual, prin criterii de identitate. În mod obişnuit, obiectul este individual şi determinat prin etalarea unui text. Conceptul de text însă este, la rându-i, cât se poate de prolix. Dacă în hermeneutica modernă

24 Cf. Arthur Danto, „L’appréciation et l’interprétation des oeuvres d’art”, în L’assujettisement philosophique de l’art, Éditions du Seuil, Paris, 1993, pp.44 sq.

textul îşi află relevanţa în configuraţia lui discursivă, cea recentă extinde noţiunea în discuţie asupra tuturor experienţelor semnificante. Text poate fi şi o imagine (tablou, sculptură, ansamblu cromatic sau de forme...), o partitură muzicală, un platou culinar sau miresmele olfactive ale unui parfum. Alfabetul Braille contrazice prejudecata textului vizual, în litere, care se citeşte „cu ochii". Unii autori spun că textul nu este suficient pentru a fi un obiect al interpretării. De aceea s-a propus un al doilea criteriu de existenţă şi identitate – *sensul*.

A treia condiţie a interpretării implică un set de valori care impun considerarea unui „fenomen ca un text ale cărui interpretări ne dau noi temeiuri". O interpretare a unor fenomene este validă numai atunci când ea „serveşte maximal valorile care ar justifica tratarea acestui fenomen ca text"[25].

În privinţa textului filosofic, s-au propus câteva „condiţii minimale" ale interpretării: indicarea genului literar căruia îi aparţine opera; stabilirea tipului de discurs caracteristic operei (direct – teoretic, metateoretic, critic-reflexiv, descriptiv, normativ, reconstructs), căutarea temei sau a motivelor dominante care determină „forma internă", coerenţa şi unitatea, surprinderea caracterului „transcendental" al operei, a modului particular în care autorul proiectează faptele existenţei pe un plan secund al imaginaţiei reconstructive[26].

Dintr-o perspectivă fenomenologică, de pildă, interpretarea presupune, după determinarea intenţiei fundamentale a unui text, circumscrierea orizontului general al cercetării, precizarea domeniul investigaţiei, decriptarea planului structural al operei.

Criterii de validitate

Paul Ricoeur solicita la un moment dat „să purifică în discursul de excrescenţele sale, să ucidem idolii, să trecem de la ebrietate la sobrietate"[27]. Hermeneutica pare

25 Cf. Ilie Pârvu, op. cit, pp. 11-12

26 Ibidem, pp. 13-14

27 P. Ricoeur, Despre interpretare..., p.37

animată – crede el – de această dublă motivaţie: „voinţa de suspiciune, voinţa de ascultare; dorinţa de rigoare, dorinţa de supunere”. Delimitat cantitativ, „câmpul” hermeneuticii ar putea viza expresiile cu dublu sens (simbolice), pentru a le limpezi semantic ori a le „demistifica” şi traduce sensul. Astfel circumscris, el nu mai poate revendica o expansiune infinită şi, fatalmente, indefinită, ci o înaintare univocă spre propria „zare interioară”, fortificată de un cadraj metodologic şi conceptual adecvat, de o „gramatică „riguroasă, subsumată exigenţei comprehensive.

Când interpretarea este calitativ „optimă”? Atunci când sensul captat sau interesul la care subscrie sunt validate etic, profesional, istoric şi cultural. Care sunt atunci criteriile de validitate? *Relevanţa* (grilele exegetice trebuie adaptate funcţie de natura textului)? *Pertinenţa* (supunerea la text, respectarea constrângerilor sale)? *Coerenţa* (tabloul sinoptic al tuturor elementelor textului în dependenţa lor mutuală)? *Istoricitatea* (luarea în considerare a faptului că interpretarea este datată, produsă de un subiect istoric, legat el însuşi de o tradiţie culturală)? *Intertextualitatea* (dependenţa interpretărilor de tradiţia exegetico-textuală aflată în uz) [28]? Fiecare în parte şi toate deopotrivă pot conferi axele ferme ale unui uzaj interpretativ performant, străin funcţionării echivoce şi labile.

Pentru Wittgenstein, criteriul bunei interpretări este faptul că ea oferă satisfacţie şi ne îndeamnă să interpretăm în continuare. Certitudinea de a fi înţeles devine cea a „legitimităţii” diverselor preconcepţii care au făcut posibilă interpretarea.

Nu există certitudine şi nici adevăr în practica exegetică. Raphaël Célis propune să definim adevărul în manieră euristică, drept acces la obiectul interpretării, adică lumea textului, a operei sau a evenimentului. Obiectivitatea, pe de altă parte, face trimitere la comunitatea interpreţilor, adică la posibilitatea unui

28 Cf. Paul Cornea, Introducere în teoria lecturii, Editura Minerva, Bucureşti, 1988, pp. 261-264

consens în privinţa lucrului interpretat, altfel totul se reduce la un joc lipsit de reguli şi suport[29]. Vom da credit suplimentar „interpretului puternic" (Harold Bloom), care se impune în faţa celorlalţi şi cu o nouă interpretare pertinentă, sau „interpretului omniscient" (Donald Davidson), cel care stăpâneşte perfect principiile, tehnicile şi metodologiile comprehensive.

Metaforele interpretării

Nu întotdeauna definiţiile satisfac exigenţele comprehensive. Wittgenstein şi Davidson asociază interpretarea actului de mă surare a greutăţii, întrucât ambele activităţi pretind folosirea diferitelor unităţi de măsură. Descriind procesul ca atare, George Steiner recurge la mai familiara metaforă a digestiei[30]. Pentru ca un text să fie asimilat, ar fi necesare câteva etape.

Prima ar fi eminamente subiectivă, ca şi în cazul alegerii unui aliment. Interesul pentru o carte trece drept o chestiune de gust; îţi place sau nu. Lectura optimă este condiţionată de simpatia (bună voinţa) prealabilă faţă de autor sau de opera lui. Textul va fi mai întâi „adulmecat", „mirosit", „pipă it" în baza unei dispoziţii favorabile, întemeiată pe afinităţi şi curiozitate. El seduce şi promite în egală măsură, astfel încât interpretul evaluează *ab initio* şansele de câştig ori de pierdere.

Dacă gustul a fost trezit, urmează o etapă mai agresivă, cea a asimilării propriu-zise, când textul va fi „îmbucat", mărunţit, mestecat şi ingerat prin lectură. Pentru Heidegger, înţelegerea, recunoaşterea şi interpretarea sunt forme de atac. „Spargem" coduri, asediem sau captură în sensul, anihilă în ignoranţa prin

29 Raphaël Célis, „Le statut de la vérité dans la pensée herméneutique", în Studia Philosophica, Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien, vol. 57/1998, p. 174. Cf. Stanley Fish, Is There a Text in Thin Class?: The Autority of Interpretive Communities Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980. „Comunitatea interpretativă " este definită de Fish în termeni de „profesionalism" academic.

30 Cf. George Steiner, După Babel., Editura Univers, Bucureşti, 1983, pp. 365 sq.

cucerirea adevărurilor circumstanţiale…

Când interesul iniţial este infirmat în etapa asimilării, rezonanţa hermeneutică a textului este nulă. Dimpotrivă, în cazul confirmării aşteptărilor, al încorporării materiei noi, lectura devine provocatoare şi critică. Lectorul intră în dialog cu textul, supralicitând dialectica descifrării sensului. La fel ca şi în cazul digestiei, ceea ce este bun, proteic, este asimilat în corp ca nou, pe baza unui transfer de substanţă utilă. Noutatea caută a se adecva locurilor deficitare. Informat ia proaspătă o substituie pe cea veche, uzată, depăşită sau compromisă, compensând astfel un deficit. „Foamea" este potolită pe moment, curiozitatea – satistă cută. Înţelesul recent asimilat fortifică organismul în care găseşte loc prielnic; ceea ce nu poate fi apropiat, substratul rezidual, inutil, va fi respins ori anihilat.

Însă echilibrul astfel creat se supune aceleiaşi dialectici progresive, aflată în căutarea sintezei oportune. Saturaţia este preludiul unui alt potenţial deficit. Curiozitatea se află în căutarea unor noi poli de interes. Noi lecturi, noi interpretări se vor adăuga celor precedente, confirmând sau infirmând ipoteze. Zelul critic va fi augmentat de pe postamentul ultimelor sedimente de înţelegere.

Dilema universalistă

Orizontul de aplicare a conceptului interpretării oscilează între universalism şi textualism. Universalismul hermeneutic se revendică de la Nietzsche. „Nu există fapte, ci numai interpretări", scria profetul nihilismului, asumându-şi rezerve faţă de posibilitatea de a ne raporta la „în sinele" lucrurilor cercetate. Ideea va câştiga teren în perioada următoare, ducând la o evidentă relativizare a conceptului interpretării. Totul trece prin „filtrul" interpretării noastre şi se constituie ca atare drept obiect de interes. H. – cratima sus – în COVar3G. Gadamer, Al. Nehmas, Richard Rorty, Stanley Fish se numără printre cei care vor încuraja universalismul hermeneutic; Wittgenstein şi, pe linia lui, Schusterman, vor formula rezerve în privinţa „locului" interpretării.

Până unde putem extinde „marginile”.

Interpretării? Am văzut că Pareyson vorbeşte despre coincidenţa interpretării şi gândirii. Gianni Vattimo, la rându-i, socoate că „orice experienţă de adevăr este experienţă interpretativă „[31]. Se recurge astfel la o generalizare, dar şi la o relativizare a obiectului interpretării. Cel din urmă autor pune această situaţie („generalizarea noţiunii de interpretare până la a coincide cu însă şi experienţa despre lume”) pe seama unei „transformări a modului de a concepe adevărul ce caracterizează hermeneutica în ipostaza ei de *koinê*”, adică de limbaj mediu, comun, al timpului pe care îl trăim.

Interpretaţionismul se revendică de la ideea nietzscheană potrivit că reia interpretarea este omniprezentă. Caracterul universal al interpretării ne obligă totuşi la a diferenţia anumite niveluri de aplicare. Din postura asumării presupoziţiei universaliste, Günter Abel consideră „relaţii ia de interpretare” constitutivă conceptului de adevăr implicat în orice comprehensiune de sine, a lumii sau a celuilalt. În afara interpretării, lumea nu este nimic pentru noi.

Abel distinge mai multe asemenea *topos-uri* ale interpretării. La un prim nivel, identifică performanţa interpretativă proprie semnului ca atare, valabilă în orice act de organizare a experienţei; al doilea vizează schemele de uniformizare ancorate în obişnuinţe sau forme de viaţă, care ne incită să privim realitatea într-un fel sau altul; un al treilea marchează procesul prin care subiectul apropie sensul unui text sau al unei opere[32]. Distincţia este dublată de o alta, cu triplă deschidere: către o „logică”, o „estetică „şi o „etică „a interpretării. Prima se ocupă de travaliul interpretării care realizează conceptele noastre de bază, a

---

31 Gianni Vattimo, op. cit., p. 18

32 Günter Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 317-446. Cf. Jean Greisch, Le cogito herméneutique. E’herméneu- tique philosophique et l’héritage cartésien, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, p. 123

doua vizează uzajul individual al semnelor, a treia – aspectele normative ale practicilor interpretative. Problema este situat à la Abel

„Dincolo de o hermeneutică a comprehensiunii" (*Verstehenhermeneutik*) în sensul lui Gadamer.

În spiritul filosofiei de inspiraţie anglo-americană, Daniel Dennett extinde limitele interesului hermeneutic la interpretarea „reprezentărilor mentale". Eroarea pe care suntem cel mai frecvent tentaţi să o comitem, crede autorul, este aceea de a presupune că lucrurile despre care vorbim când ne angajăm în exerciţiul interpretării trebuie să fie lucruri concrete, pe care am putea să le descoperim în minţile celor pe care-i interpretă în (inclusiv ale noastre). În felul acesta, excludem involuntar date care sunt de domeniul reprezentării şi credinţelor.

În acord cu H. Putnam (apropiat de tezele lui Quine), Dennett socoate că explicarea credinţei şi a dorinţei aparţine planului teoriei interpretării. Contrar celor afirmate de psihologi, oamenii nu au concepte în creier, ci analogii de fraze şi de predicate. „Reprezentările mentale" presupun interpretare tot atât cât şi celelalte semne, conchide autorul[33].

La supoziţia potrivit că reia obiectul interpretării este nelimitat, Wittgenstein aduce unele amendamente. El consideră că interpretarea şi comprehensiunea se exclud reciproc. A spune că înţelegem un simbol nu semnifică faptul că am atins punctul terminus al interpretării lui, ci doar că nu o mai facem, deoarece nu este cazul. „Există imagini despre care am spune că le interpretăm, adică le traducem într-un gen diferit de imagine, pentru a le înţelege; şi imagini despre care am spune că le înţelegem imediat, fără nicio interpretare"[34].

Interpretarea presupune ideea unui progres gradual al gândirii. Se întâmplă natural să interpretă în semne, dar

---

33 Daniel Dennett, La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien, Gallimard, Paris, 1990, p. 442

34 Cf. Ludwig Wittgenstein, Caietul albastru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

nu de fiecare dată când înţelegem semne interpretăm. Când cineva întreabă cât este ora, nu are loc nicio interpretare, pentru că răspunsul vine automat[35]. La fel, a urma o regulă, crede autorul *Tractatus-ului*, „nu este interpretare", pentru că limbajul însuşi trebuie interpretat, deci face loc altor reguli. Suntem înclinaţi s-a spunem că orice acţiune care are loc potrivit unei reguli este interpretare, însă interpretarea nu ar fi decât înlocuirea unei reguli cu alta. Nu există reguli care să permită a spune când o regulă este corectă[36].

În termeni apropiaţi lui Wittgenstein, Richard Schusterman respinge argumentele universaliste. Deşi orice înţelegere procedează selectiv, nu orice înţelegere constituie o interpretare, deoarece putem înţelege şi fără a reflecta. Pentru a interpreta însă, trebuie să vizăm un anume lucru, să-l recunoaştem ca obiect al unui atare demers. În plus, nu orice înţelegere sedimentată lingvistic este o interpretare. Obişnuim să receptăm ori să decodăm enunţ un nu neapărat pentru a le înţelege. Ne reţin atenţia doar cele care şochează, problematizează sau care se dovedesc vagi, confuze, echivoce. Întâlnim frecvent, în viaţa obişnuită, înţelegeri şi experienţe care se eschivează interpretării sau limbajului.

Se resimte astăzi tot mai mult nevoia de a restricţiona folosirea excesivă a conceptului în discuţie. Realitatea demonstrează că nu interpretă în decât ceea ce ne propunem să supunem unui atare demers. Un M. Moore procedează restrictiv; nu pot constitui obiect al interpretării stările, evenimentele sau obiectele naturale, câtă vreme caracterul lor intenţional nu poate fi dovedit[37].

---

35 Jacques Bouveresse, Herméneutique et linguistique, Editions de l'Eclat, Combas, 1991, p. 37

36 Ludwig Wittgenstein, Cercetă ri filosofice, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 200. Cf. şi Pascal Engel, „Herméneutique, langage et verité", în Studiaphilosophica, vol.57, Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Vien, 1998, p. 117

37 M. Moore, „Interpreting Interpretation", în A. Marmor (ed.), Law and interpretation, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 3-17

Altfel spus, interpretă în artefacte sau construcţii simbolice intenţionale, în mă sura în care ne angajă în într-un travaliu specializat, articulat exclusiv pe competenţe profesionale într-un domeniu bine precizat. Un înţeles universalist al interpretării face labile distincţiile dintre natură şi cultură, dintre naiv şi livresc, dintre hazard şi metodă. El ar submina, de altfel, şi pretenţiile de rigoare ale hermeneuticii, aflată în ingrata situaţie de a se ocupa de tot şi de nimic în egală măsură.

Interpretarea supralicitată

Apărută în 1990, *I limiti Mi interpretazione*[38], lucrarea lui Umberto Eco, contrazice sintagma semiozei nelimitate pe care acelaşi autor o propusese cu treizeci de ani înainte, odată cu a sa *Opera aperta*. Eco venise în apărarea sensului literal, compromis – credea el – de utilizarea infinită sau indefinită a conceptului interpretării. Luând „literalitatea" ca normă hermeneutică, profesorul italian propunea în fapt o revenire la „operă", cea care ar putea oferi indicii rezonabile ale intenţiilor autorului ei, pandant al derivei interpretative lectoriale, care transformă textul în ocazia unor conjecturi subiective. Sensul literal este însă unica limită a interpretării? Ar fi şi altele? Pot fi acestea identificate şi expuse „criticii"? Există standarde ale interpretării, criterii pentru a decide validitatea şi caracterul ei performant? Nu cumva însă şi ideea de *limită* ar trebui tematizată?

Umberto Eco observa cum pentru latini modus-ul (limita, hotarul) este decisiv atât în plan istoric şi politic, dar şi ca normă logică. S-a spus despre cultura latină că a avut vocaţia legiferării, a disciplinei normative, pe când cea greacă a excelat pe latura speculaţiei şi ambiguizării. Nu întâmplă tor, Hermes – revendicat de ambele culturi antice – fusese aşezat de romani la hotare, iar de greci la răspântii, indicând direcţia, „sensul" corect, ceea ce ar putea trăda o disponibilitate speculativă sporită[39].

38 Umberto Eco, Limitele interpretă rii, Editura Pontica, Constanţ a, 1996, pp. 45-61

39 „Hermele" erau pietre de hotar, plantate pentru a delimita spaţ iul

Moştenind ambele înclinaţ îi creştinii vor căuta să precizeze explicit *sensul* vizat în Text, pentru a circumscrie mobilitatea interpretativă a cititorului „literei" de credinţă.

În *Limitele interpretării*, Umberto Eco sancţiona „deriva interpretativă „frecvent întâlnită în scrierile pretins iniţiatice ale lui R. Guénon şi ale emulilor săi. Într-un alt volum, circumscris aceluiaşi repertoriu tematic, Eco vorbeşte despre neajunsurile suprainterpretării textelor. Am putea invoca, pe lângă interpretarea „de bun-simţ", o alta, „paranoică", supralicitare nemotivată atât a intenţiilor auctoriale, cât şi a celor legitimate de însuşi textul oferit spre lectură[40]. Licenţa unui astfel de derapaj hermeneutic a fost oferită de semiosis-ul hermetic, axat pe o practică a interpretării suspicioase, adică pe o metodă a supradimensionării îndoielii. Excesul de uimire sau de bănuială duce la supraestimarea importanţei coincidenţelor, ceea ce face ca un lucru să fie considerat „semn" al altuia pe baza unor asocieri superficiale. În felul acesta, pot fi „descoperite" analogii, similitudini, contiguităţi inclusiv acolo unde nu este cazul.

Eco invită la acceptarea unui principiu asemănă tor celui întâlnit în epistemologia popperiană, potrivit căruia nu există o regulă care să ne permită a spune care interpretări sunt „cele mai bune", ci să ne spună, dimpotrivă, care sunt „cele mai proaste"[41]. Cum putem evita risipa exegetică? Fie identificând sursele de eroare, fie cenzurându-ne zelul de a vedea în text mult mai mult decât acesta ar lângă dui prin ceea ce efectiv este. Un lucru poate fi dat ca semn al altuia, doar dacă nu poate primi o explicaţie mai economică, dacă trimite la o singură cauză (sau la o clasă limitată de cauze posibile) şi se acordă cu ceea ce este dat. Analogiile, similitudinile,

---

imperial, definit prin comunitatea de interese şi prin limba comună, oficială .

40 Umbert Eco, „Surinterprétation des textes", în Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Cutler (éds.), Interprétation et surinterprétation, PUF, Paris, 1996, p. 41

41 Ibidem, p. 47

înrudirile trebuie dovedite şi omologate de interpret, altfel este compromisă una din exigenţele hermeneutice de căpătâi, care cere acestuia respect şi fidelitate faţă de intenţiile autorului.

În acelaşi tom, argumente favorabile suprainterpretării aduce Jonathan Cutler. O interpretare ca atare nu are nevoie să fie apărată. Interpretarea moderată, cea care exprimă un consens, chiar dacă poate fi valoroasă în anumite situaţii, este de mic interes[42]. Uneori suprainterpretarea este mai interesantă decât cea „justă „şi moderată. Cel care nu a fost atras de „suprainterpretare" va fi incapabil să creeze personaje şi obsesii interpretative. Culter propune să închipuim suprainterpretarea ca şi supraalimentaţia: există mereu oameni care nu se pot opri când trebuie. Dar care, aş spune, ar trebui opriţi uneori, dacă lăcomia deviantă sau „rătăcirea" contrazic exigenţele hermeneutice elementare.

Critica interpretării

În 1964 apare deja o reacţie ce poate fi considerată pandant al supoziţiei „interpretării nelimitate", de sorginte nietzscheană, având-o ca autor pe americană Susan Sontag. În eseul îndreptat *Against Interpretation*, sunt formulate cele mai severe critici la adresa abuzului de interpretare cu care ne-ar fi obişnuit secolul trecut. Deşi admite de la bun început provocarea lui Nietzsche, Sontag recurge la o precepţie restrictivă a interpretării, limitată la configuraţia unui „act mental conştient care ilustrează un anumit cod, anumite «reguli»", în virtutea cărora se pot „traduce" semnificaţiile prezente într-un context discursiv[43]. Referindu-se la contemporaneitate, ea vorbeşte despre „agresivitatea interpretării", evidentă, de pildă, în cazul receptării operei de artă.

Interpretarea este „răzbunarea intelectului asupra artei"; ea „otrăveşte sensibilităţile", „sărăceşte" şi

42 Jonathan Cutler, „La defense de surinterprétation", în op. cit, p. 102

43 Susan Sontag, Împotriva interpretă rii, Editura Univers, Bucureşti, 2000, pp. 13 sq.

„goleşte” lumea, este doar un „compliment pe care mediocritatea i-l face geniului”. Arta de astăzi ar trebui să fugă de „aroganţa interpretării”, eliberându-se totodată de teroarea „conţinutului” în profitul unei reabilitări a acuităţii senzoriale. „Funcţia criticii ar trebui să fie aceea de a ne arăta *cum este ceea ce este* şi chiar *că este ceea ce este*, mai degrabă decât să ne arate *ce înseamnă*” – crede Sontag –, substituind hermeneuticii o „erotică a artei”, emblematică pentru ceea ce ar putea constitui „noua sensibilitate” a unei lumi degajate de ifose intelectualiste.

Aplicabilă mai degrabă la nivelul atitudinii estetice, propunerea cercetătoarei americane a fost socotită drept corecţia necesară şi oarecum meritată la adresa unei discipline cu pretenţii vădit autoritariste.

Recursul la disciplină

Definind hermeneutica drept „metodică generală a ştiinţelor spiritului”, Emilio Betti este poate cel mai interesat între europenii veacului XX să impună o „disciplină „interpretării. Care sunt „canoanele” acesteia? Cele ale *autonomiei obiectului, totalităţii, actualităţii şi adecvării înţelegerii*[44]. „Delimitată „şi „disciplinată”, interpretarea îi poate tempera voluptăţile expansive, estompându-şi totodată zelul totalitar şi pretenţiile exagerate.

În concluzie, aş putea spune că limitele hermeneuticii decurg din caracterul nedefinit al interpretării, iar acesta din falsul postulat al interpretării infinite. Într-un înţeles „slab”, limitele interpretării decurg din deficienţele instanţelor angajate: autor, text, cititor. Astfel, autorul interpretează o situaţie, un subiect, o temă, un alt autor, influenţat de educaţie, de propriile interese ori de interesele grupului (ideologice), de anumite curente culturale, stiluri etc; opera însă şi este interpretarea unui climat istoric şi cultural, iar lectorul va fi solicitat funcţie de propriile competenţe profesionale sau de tiparele

44 Cf. Emilio Betti, L’ermeneutica come metodica generale dello science dello spirito, Citta Nuova Editrice, Roma, 1990, pp. 146 sq.

epistemice ale timpului său.

Putem vorbi la fel de justificat despre limite contextuale, date de o anume situare istorică sau geografică, de prejudecăţile sau ideologiile corespondente. Putem invoca limite ale interpretării gramaticale, psihologice, semiotice... Limite ale interpretării sunt cele între care aceasta nu devine *altceva* (comentariu, pastişă, loc comun...) decât ceea ce este, adică un demers intenţional, asumat din perspectiva propriilor competenţe, desfăşurat în dorinţa unui plus de înţelegere a textului şi/sau a autorului. Din acest punct de vedere, interpretarea este reală, necesară şi finită, iar înţelegerea doar virtuală şi „nedefinită".

III. Hermeneutica între cenzura metodologică şi „desfrâul" speculativ

Textul de faţă încearcă să descrie compatibilităţile, dar şi inadecvările hermeneuticii la pretenţiile unui demers interpretativ aşezat sub semnul pariului metodologic. Voi evoca teorii şi practici exegetice relevante sub aspect cultural, ivite pe fundalul tradiţiilor filosofico-teologice, prin care s-a ajuns în cele din urmă la configurarea disciplinei de sine stătătoare cunoscute astăzi. Trei probleme vor fi urmărite prioritar: motivaţia asumării metodei în discursul speculativ; modalităţile concrete ale aplicării ei în exerciţiul interpretării; raportarea hermeneuticii recente la exigenţele unei metodologii specifice.

În privinţa asocierii hermeneuticii şi metodei, opţiunile extreme reclamă fie necesitatea de a o reduce pe cea dintâi la statutul de metodă interpretativă, fie caută să denunţ e ori să depăşească un asemenea „reducţionism". Prima direcţie se înscrie pe linia „monismului metodologic" de inspiraţie pozitivistă, cealaltă – pe traiectul unui „monism ontologic", axat deopotrivă pe comprehensiunea lumii şi a sinelui. Este justificată şi oportună coincidenţa epistemică a celor două? Trebuie impusă o „cenzură „metodologică practicii hermeneutice? Se cuvine încurajat, dimpotrivă, „desfrâul" speculativ? Pot

fi ele atelate în egală măsură unui proiect cultural constructiv? Au temei scepticismul în utilitatea vreunei metode sau refuzul programatic al unei aplicaţii sistematice?

Încrederea în necesara complicitate dintre hermeneutică şi metodă este întreţinută în exegeza de factură teologică; rezervele în această privinţă sunt formulate prioritar dintr-o perspectivă filosofică de dată recentă.

1. Metoda în discursul teologic

Constrângeri ale interpretării în creştinismul medieval

Exigenţa metodei hermeneutice este reclamată mai întâi în şcolile teologice, în maniera unei „cenzuri" autoimpuse, interesate nu atât de performanţele comprehensive presupuse în lucrul cu textul, cât de imperativul protejării credinţei şi a fidelităţii dogmatice, faţă de zelul euristic al interpreţilor sceptici, critici sau provocatori. La începutul lumii creştine, temperanţa şi mă sura erau calităţi ale bunului creştin mult mai preţ uite decât îndrăzneala speculativă sau curiozitatea analitică. Natura cercetării sau instrumentarul folosit în aceasta erau secundare faţă de concluziile etalate, astfel încât rezoluţiile trebuiau să rămână înscrise în limitele de toleranţă ale canonului oficial.

Apologeţ îi şi părinţ îi noii credinţe se adresau frecvent celor care suspectau veridicitatea mesajului evanghelic sau care formulau obiecţii în privinţa conţinutului acestuia. Este motivul pentru care Biblia, forma lizibilă a revelaţiei, se cerea studiată cu atenţie, pentru a descifra „printre rânduri".

semnificaţiile ocultate de autor. Textul sacru era voit încifrat, pentru ca sensul profund să fie ferit de privirile celor indiscreţi, răuvoitori sau ignoranţi. Interpretarea trebuie fă cută după un tipar anume, în mod sistematic, erudit, dar „inspirat" de autorităţile teologice competente.

Apariţia primelor şcoli exegetice este certificatul de naştere al disciplinei hermeneutice, văzută ca metodă de

interpretare a *Textului*, dar şi ca formă de edificare creştină. Iubirea de Dumnezeu şi de oameni, crede Augustin, este adevăratul mesaj al Scripturii. Tocmai de aceea, *credinţa* prealabilă în adevărul mesajului evanghelic este condiţia ori cărei interpretă ri1. Indiferent de mijlocul exegetic folosit, scopul este acelaşi, gata ştiut, invitându-l pe interpret să i se ralieze disciplinat[4546].

Episcopul Hipponei asociază explicit arta interpretării şi pe cea oratorică, pentru a-i combate pe maniheişti şi a construi, alături de o pedagogie în temeiuri creştine, o metodă eficientă de asimilare a scrierilor sacre, atât din perspectiva conţinutului (*de inveniendo*), cât şi a expresiei acestora (*de proferendo*). Modurile de *a descoperi* înţelesul şi de *a exprima* ceea ce este înţeles se presupun în perspectiva ţelului comun – promovarea şi asumarea noii învăţături.

De doctrina christiana este un veritabil tratat de hermeneutică creştină, stipulând principii, metode şi reguli de interpretare, în măsură să-l îndrume pe cititor în parcursul textului, dar şi să-l ferească de eventualele erori. Credinţa, speranţa şi dragostea – crede Augustin – îi vor fi călăuze exegetului de-a lungul întregului demers[47]. Canonul Scripturii, bazat pe principiul autorităţii Bisericii, permite identificarea surselor credibile, funcţie de care pot fi emise judecăţile pertinente. Regulile de interpretare invocate de teologul creştin sunt mai degrabă restricţii impuse interpretului, sentinţe dincolo de care nu se poate trece fără a compromite „puritatea" doctrinară a textului. *Cartea regulilor*, avându-l autor pe Ticonius (evocată pe larg în cuprinsul lucrării augustiniene), propune „cheile"

45 Sfîntul Augustin, De Doctrina christiana, I, XXXV, 39

46 „Să iubim mijloacele cu care sîntem transportaţ i pentru scopul că tre care sîntem transportaţ i" (Ibidem).

47 „Dar cei care citesc necă lă uziţ i sînt înşelaţ i de multe obscurită ţ i de tot felul şi de ambiguită ţ i, înţ elegînd ceva în loc de altceva; ba, la unele pasaje nu au nici cea mai mică bă nuială privind conţ inutul, fie şi greşit; în felul acesta acoperă nişte exprimă ri obscure cu negura cea mai deasă " (Ibidem, II, VI,
7).

corecte de lectură, recomandate a fi livrate potenţialilor interpreţi, pentru a înţelege „cum se cuvine” sensul scrierilor sfinte[48]. Oricum, textul interpretat nu spune nimic nou faţă de ceea ce se ştia dinainte, iar cunoaşterea prealabilă întrece decisiv relevanţa „noutăţilor” captate printr-o ingenioasă interpretare.

Exersarea limbilor, cunoaşterea semnificaţiei semnelor lecturate, permit familiarizarea cu interpretările concurente – fie ele acceptabile, doar verosimile sau false în raport cu normele agreate. Buna stăpânire a ştiinţelor, artelor, instituţiilor, a numerelor (odată cu simbolistica lor), instrucţia muzicală, naturală, istorică, astronomică, iniţierea în mulţimea superstiţiilor păgâne, sunt „ustensilele” necesare interpretului înzestrat. Talentul acestuia trebuie întărit cu atuul unei erudiţii solide. Disciplinele raţiunii (logica, retorica şi dialectica, îndeosebi) ordonează judecăţi şi argumente, astfel încât interpretările să pară deopotrivă coerente şi convingătoare.

Cunoaşterea tropilor, de pildă, „este necesară pentru rezolvarea ambiguităţilor Scripturii”, fiindcă, o dată ce sensul propriu al cuvintelor pare absurd, „este evident să ne întrebă în dacă ceea ce nu înţelegem s-a spus cumva printr-o figură sau alta”[49].

Augustin arată că obiectul ori cărei interpretări este *semnul*, cu accent prioritar acordat cuvântului – „semn al semnelor”. Acesta are totodată monopol *lingvistic*, putând „vorbi” despre cuvinte tot în cuvinte, dar şi *semiotic*, întrucât cuvintele „traduc” relevanţa semnificantă a tuturor celorlalte semne. Interpretabile sunt nu doar scrierile, ci şi gesturile, sunetele, gusturile, impresiile tactile, mirosurile, tot ceea ce afectează intenţional unul sau altul dintre simţurile noastre.

Pentru oamenii Bisericii, adevăratul text, cel care solicită într-adevăr competenţe exegetice speciale, este Biblia, Cuvântul divin expus în ipostaza materială a

48 Ibidem, III, XXX, 42

49 Ibidem, III, XXIX, 41

cuvintelor scrise. Dacă în economia acestuia pot fi întâlnite pasaje care, luate *ad litteram*, trec drept absurde, inutile sau contradictorii, trebuie solicitată o *interpretare alegorică*, aşa cum procedaseră vechii greci – presocratici, pitagorei, stoici, neoplatonicieni – în interpretarea textelor clasice. Tot ceea ce nu era literal trebuia considerat ca *figurat*, *spiritual* sau *mistic*, reclamând metode de interpretare specifice.

Hermeneutica medievală caută corespondenţe între Vechiul şi Noul Testament, pe fondul cărora se poate glosa asupra diferenţei creştinismului faţă de iudaism. Modalităţile de comparare şi interpretare sunt diverse, dovadă teoria palierelor de sens (trei, patru, cinci sau mai multe). Teologii vorbesc despre sensul *literal* sau *istoric*, despre cel *analogic* (adevărul conţinut într-o Scriptură nu contrazice adevărul conţinut în alta), despre sensul *etiologic* sau *cauzal* (vizând determinarea cauzei care duce la producerea unui lucru), despre sensul *tipologic* (care caută asemănări între evenimente succesive, analogii între Vechiul şi Noul Testament), sensul *parabolic* (presupus a viza o îmbogăţire, acomodare şi actualizare a înţelesului textului prin trimiterea la o altă situaţie referenţiată, analoagă situaţiei de enunţ are dată), sens *accomodaticiu* (actualizarea textului interpretat, astfel încât să se potrivească noilor exigenţe), sensul *moral sau tropologic* (solicitând o metodă oarecum pragmatică, urmărind obţinerea de efecte asupra auditorului), sensul *anagogic* sau *mistic* (vizând „înălţarea” la Dumnezeu şi cunoaşterea lui).

Travaliul intelectual începe cu lectura textului (*lectio*) prezentată de magistru discipolilor săi. Se pleacă de la analiza gramaticală (care vizează „litera” textului, *litterd*), apoi se ridică la explicaţia logică, producătoare de sens (*sensus*), se continuă în comentariu (care va releva conţinutul, *sententia*). După efortul *pe* text începe un altul, specializat, *cu* textul. *Lectio* se dezvoltă în *quaestio* – ritual de lectură şi efort de enunţ are. În secolul al XIII-lea este încurajat momentul lui *disputatio*, în care *quaestio*

primeşte dimensiunile agonice ale disputei intelectuale cu preopinenţii avizaţi. Teologii consacraţi exersează în egală măsură acele *quaestiones quodlibetales* sau *disputatae* – abordări degajate de constrângeri tematice, vizând orice subiect dorit de novici, ritual care presupune comentariu, dar şi depăşire (*determinatio*) prin soluţii personale relative la problema în cauză. Pentru a pă stra totuşi interpretarea în interiorul unor „limite" doctrinare, doar Părinţ II Bisericii şi „doctorii" acesteia vor fi recunoscuţi ca interpreţii autorizaţi ai tradiţiei[50].

Sensul căutat reclamă în ultimă instanţă metoda oportună, scutindu-l pe interpret de improvizaţie şi risipire. Cum anume se probează „reuşita" sau succesul bunei interpretări? Dacă aceasta rezistă probei dogmatice sau celei „verificat ioniste" (una şi aceeaşi teză nu trebuie să fie contrazisă de o alta sau de un alt pasaj din aceeaşi lucrare), interpretarea va deveni licită şi promovată ca atare. Metoda, aşadar, îl obligă pe interpret să redescopere ceea ce deja ştie. Competenţa lui este aparent repetitivă; ea depinde esenţial de felul în care problematizează, nuanţ cază şi rafinează temele anterioare.

Exigenţe normative în hermeneutica iudaică

Sensul interpretării iudaice este unul extensional. În ebraică, termenul care desemnează gestul de a interpreta (*baè r*) se înrudeşte cu *be ei* („izvor de apă vie"). Verbul *li-froş* (a explica) se poate asocia lui *paraş*, *paraşim* („că rut e") şi verbului *paros*, pentru a reda înţelesul intenţiei de „a extinde"[51].

Cuvântul scris se originează în cel divin, dar el dă formă cuvântului omenesc. Fiind de inspiraţie divină, omul nu poate interveni pentru a-i schimba sensul. *Tora*, textul de interpretat, are o parte scrisă, considerată fixă (*Mishna* şi *Talmudul*), şi una mobilă, orală (*gmara*), prin care sensul

50 Cf. Gerard Leclerc, Histoire de l'autorité. L'asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, PUF, Paris, 1996, p.121

51 Alexandru Şafran, Cabala, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 67

este ridicat aidoma unor cărucioare (*merkavot*) spre înălţimi Ansamblul exegezei *Torei*, de la nivelul literal până la cel mistic, poartă numele de *Pardes* – cuvânt care în ebraică înseamnă „grădină de portocali". El trimite la *pschat* (*peşat*) – interpretarea literală, *rémez* – aluzie, indiciu, dar şi interpretare alegorică, *drash* – comentariul omiletic şi *sod* – interpretarea esoterică, anagogică sau simbolică. *Pschat* şi *sod* fondează exegeza pe baze constante şi determinate; ele sunt centrate pe sensul demonstrativ sau pe decodajul convenţional al analogiei, în timp ce *rémez* şi *drach* urmăresc să degajeze evantaiul de referinţe posibile, respectând polivalenţa, bazându-se pe combinatoria internă a textului şi pe infinitele situaţii existenţiale care permit actualizarea mesajului.

Metodologia Pardes-ului aplicată de cabaliştii medievali ar putea fi o adaptare a teoriei creştine despre cele patru sensuri sau niveluri de interpretare, ipoteză întâmpinată însă cu destule rezerve. Interpretul ştie că textul stabilit definitiv „nu trebuie să iasă din cadrul semnificaţiei sale simple", literale, că „vorbele trebuie considerate în felul în care au fost scrise". Conţinutul *Torei* rămâne mereu acelaşi, dar aspecte noi ale textului pot fi oricând revelate. Prin efortul său creator de interpretare, exegetul nu subminează Revelaţia primară, ci îi depăşeşte limitele inaugurale, îmbogăţind-o cu fiecare intervenţie inspirată.

Hermeneutica ultimă a *Torei* se juxtapune doar interpretării ei prime[52]. Textul este acelaşi, dar înţelesurile pot fi infinite. La investigarea *Torei*, omul Cabalei utilizează metodele logică, matematică, mistică, în paralel cu metoda halahică; el face apel la analogie, la deducţie, la inducţie, la permutări ale literelor şi cifrelor, în aşa fel

---

52 Gă sim formulată în Tora exigenţ a recursului constant la sensul prim, referinţ ă inatacabilă a tuturor interpretă rilor posibile: „Tu vezi că în cuvintele în care ţ i-am ară tat odinioară un sens literal, astă zi îţ i ară t un sens mistic. Pentru înţ elesul literal sînt indispensabile toate vorbele, fă ră a se putea adă uga sau scă dea ceva; la fel pentru sensul mistic..." (Ibidem, p. 277).

încât interpretarea raţională să fie dublată de una simbolică 9.

Care sunt precauţiile exegetice avute de interpret în lucrul cu textul sfânt? În primul rând, se impune presupoziţia că *Biblia îşi este propria normă*. Nu putem vorbi, aşadar, de vreo anomalie lingvistică în cuprinsul ei. Logica textului este dinamică, putând fi redefinită de rabini după perspectiva de interpretare aleasă. Normalizarea se efectuează totdeauna în raport cu sensul textului. Inadecvarea poate fi a noastră, nu şi a textului.

Pe de altă parte, *rolul tradiţiei este covârşitor*, întrucât limitează aproximaţiile şi arbitrarul. Materia revelaţiei a fost comunicată în scris lui Moise pe muntele Sinai, dar semnificaţiile mesajului sunt încă cercetate. Scriitura lui Dumnezeu era pe Table „foc negru pe foc alb” 10. *Talmudul* spune că cine este familiarizat cu studiul, cine stăpâneşte tradiţia, este în chip natural chemat a recita „în viitor” acest text şi a interpreta „albiturile” lui, pentru a descoperi un sens nedescifrat încă. *Exerciţiul interpretării este continuu şi fără limite* în privinţa rezultatelor. Deşi interpretarea este considerată o formă de alterare a bogăţiei semantice originare, ea are rolul de a da unitate şi coerenţă, de a combina elementele într-un sistem bine articulat, de a asocia textul şi ritualul, caracterele scrise şi semnificaţiile existenţiale corespondente.

Există un *primat al oralităţii* asupra textului scris, căci scriitura este regresie faţă de Cuvântul originar proferat. Consonantică şi nedesăvârşită, scriitura ebraică se împlineşte prin vocalizare. Interpreţii evrei invocă totodată câteva presupoziţii ferme:

perfecţiunea expresiei, *principiul economiei* (limba biblică funcţionează ca o limbă „plină”, economică, ascunzând în puţ ine cuvinte o infinitate de înţelesuri); *principiul preciziei* (fiecare enunţ este net, exact, fără marjă de incertitudine; sensul se multiplică şi se realizează în comprehensiuni diverse, dar complementare şi nu exclusive); *motivaţia sacră a limbajului* (limba biblică este

Verb care fondează şi descrie lumea). Delicticele, elementele „vide" ale vocabularului, permanente şi modificabile, simbolizează în limbă deschiderea spre real, pe un cuvânt bun de reformulat. Tocmai pe această lipsă, pe acest lapsus de expresie, se fixează adevărurile „vii", bogate.

Plecând de la aceste exigenţe, se configurează o *metodologie* a comentariului în tipar sistematic. Exegeza evreiască propune un aparat hermeneutic menit a regla raporturile între premisele textuale şi concluziile existenţiale, între formulările prime şi traducerile semantice. Ea sondează textul pentru a-i sesiza capcanele ori a-i exploata toate posibilităţile. Nu există, aşadar, o autonomie veritabilă a descifrării, dar nicio „cenzură „care să interzică proliferarea interpretărilor canonice. Metoda are însă rolul de a circumscrie cu fermitate modalităţile de prelucrare hermeneutică, astfel încât „tehnologia" îmbogăţirii de sens să fie accesibilă, fără ca această accesibilitate să garanteze neapărat momentul euristic. De altfel, interpretul se comportă atipic, aidoma orbului care investeşte credinţă în ceea ce nu vede. Omul care priveşte în faţă pe Dumnezeu îşi pierde vederea. Marii cabalişti au fost denumiţi „orbi", tocmai pentru că tatonează divinitatea cu abilităţi senzoriale asemănătoare: voind să scruteze întunericul, ajung a vedea – dincolo de el – „lumina" cunoaşterii veritabile.

În bună tradiţie evreiască, Spinoza propune în secolul al XVII-lea o metodă de interpretare care foloseşte sensul literal. Respinge orice tradiţie exegetică, orală (*gmara*) sau scrisă (*mishna* şi *Talmudul*). Instituţia Pardesului i se pare ridicolă. El formulează exigenţa ca hermeneutica să se definească în calitate de disciplină logico-lingvistică, numită filologie.

„Interpretarea adevărată", după autorul *Tractatus-ului theologico-politicus*, presupune patru etape. Prima constituie *investigaţia istorică*, pentru a stabili ce trebuie aflat despre texte (greşeli, copii, erori involuntare sau premeditate, informaţii despre momentul redactării,

unitatea semantică, veridicitatea faptelor şi declaraţiilor; critica de autenticitate sau provenienţă, comprehensiunea şi credibilitatea mesajului). Cea de-a doua etapă vizează *stabilirea conceptelor* implicate în interpretare, iar următoarele momente – *descoperirea „doctrinei universale"* – temeiul învăţăturilor Scripturii – şi, în fine, *aplicarea faptelor generale la situaţii particulare*, cum ar fi rezolvarea contradicţiilor din text11. Lipseşte, cum se vede, exigenţa unei aplicaţii sau asumări ontologice a metodei. Este evidentă însă dorinţa de a proceda „geometric", sistematic, pentru ca textul să-şi dezvăluie gradual resursele semantice.

Exegeta clasică (literală) musulmană

Hermeneutica islamică este construită în temeiul anumitor reguli de interpretare, configurând un sistem metodologic ferm. Guy Mormot rezumă aceste canoane[5354], plecând de la două supoziţii de căpătâi: *Coranul este „revelat"* şi *Coranul este „fixat"*. Aceste exigenţe urmăresc – prima – a sustrage Textul zelului critic (istoric sau literar), cealaltă – a rezolva definitiv problema canonicităţii. Astfel, doar şapte lecturi fă cute în secolul al VIII-lea au fost reţinute drept canonice şi licite, interpretul fă când constant recurs la autoritatea tradiţiei care le-a impus.

Principiile exegezei clasice musulmane vizează *autorităţile consacrate*, *sensul cuvintelor* şi *armonia textului*. Regulile sunt în număr de paisprezece: 1) Coranul este luminat de către Coran (şi, în particular, textul obscur de textul clar); 2) autoritatea Profetului, apoi a tovarăşilor săi, determină sensul; 3) acordul unanim al Comunităţii determină validarea sensului; 4)

raţiunea (musulmană) poate decide că sensul aparent nu este cel adevărat; 5) invocarea faptelor istorice nu

---

53 Ioan Pînzaru, Practici ale interpretă rii de text, Editura Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp.122-125

54 Guy Monnot, La démarche classique de l'exégèse musulmane, în Michel Tardieu (ed.), Les règles de l'inteprétation, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, pp. 147-161

surclasează relevanţa textului revelat; 6) sensul aparent este cel adevărat; 7) cuvântul nu este instrumentul sensului; 8) buna folosire a vechilor interpreţi clarifică cuvintele şi arcanele coranice; 9) într-o utilizare determinată, un cuvânt nu poate avea două sensuri; 10) aceasta nu exclude posibilitatea unei exegeze pe niveluri succesive, funcţie de competenţele interpretului; 11) o frază trebuie interpretată în propriul context; 12) frumuseţea literară inerentă Cuvântului divin îndepărtează interpretările pe care le presupune; 13) Coranul nu se repetă inutil; 14) diviziunea textului, după învăţăturile doctrinare majore pe care le dezvoltă succesiv, contribuie la mai buna înţelegere a sa.

De stăpânirea unor astfel de reguli depinde „performarea" textului. Captarea sensului depinde în chip decisiv de abilitatea unui interpret, căruia i se oferă doar „libertatea" de a se supune numeroaselor constrângeri metodologice.

Reforma şi „reformarea" interpretării

Reforma lui Luther operează modificări asupra condiţiei textului. Se descoperă dimensiunea diacronică a enunţării, istoricitatea evenimentelor discursive. Interpretarea „actualizată „trebuie înlăturată, pentru a cerceta sensul arhaic, originar. Tot ce pare facil este înşelă tor. Demersul exegetic presupune efort, erudiţie, metodă şi reflecţie.

Cunoaşterea lingvistică şi stilistică a limbilor Bibliei devine obligatorie. Nimic din ceea ce este scris nu poate fi întâmplă tor. Forma devine poarta de acces la conţinut. Sensul nu este transferat automat sau moştenit de la predecesori, ci descoperit prin „critică „asiduă şi intuiţie. Curiozitatea şi suspiciunea devin prealabile ale lecturii şi interpretării.

Exegeza trece drept o cale de edificare personală, dar şi o formă de a înţelege natura situării publice sau comunitare. Atitudinea mistică pă leşte, câtă vreme numai Textul mijloceşte relaţii ia credinciosului cu Dumnezeu. Acesta este interior, „în noi", ne poate vorbi şi îndruma,

dacă întreţinem o relaţie privilegiată, bazată pe cunoaştere şi credinţă. Paul Ricoeur consideră că *sola Scriptura*, principiul hermeneutic al „reformatorilor", se dovedeşte însă vulnerabil, câtă vreme explică parţial separarea instaurată de interpretarea creştină a Bibliei ebraice, dintre text şi „poporul ales". Textul este „rupt de legăturile lui cu o comunitate vie" şi redus la starea de „cadavru trimis la autopsie"[55]. Cel care interpretează nu este indiferent la text şi nici nu-l examinează „la rece", fără un angajament empatic prealabil care să permită un plus de înţelegere a sa ori a lumii. Exegeza modernă este în bună măsură parazitată de concepţia relativă la un text redus doar la relevanţa sa literală, şi de prejudecata existenţei unei metode care să poată fi aplicată automat.

Protestanţii încearcă legiferarea exegezei.

Carlstadt şi Grynaeus formulau în veacul al XVI-lea şase reguli care dădeau răspuns unor chestiuni simple: *quid*? (explică termenii obscuri sau dificili şi desprinde argumentul din propoziţia cercetată); *quomodo*? (la mureşte forma de exprimare a textului, retorica lui, tropii); *propter quod*? (arată scopul vorbirii, sfatul pe care ni-l dă profetul); *collatio* (compară frazele cu alte locuri paralele din Scriptură); *conciliatio* (împacă eventualele contradicţii prin analogia credinţei); *accomodatio* (face adaptarea morală pentru timpurile prezente) [56]. Cel puţin jumătate din aceste reguli vizează limbajul, ambiguităţile acestuia, argumentele, stilul, figurile – retorica, aşadar. Este semn că interesul alocat textului trebuie întărit de acele competenţe lingvistice, menite a-i etala potenţialul semnificant, dar şi disponibilităţile persuasive.

2. Problema filosofică a metodei

Metoda ca formă a Ştiinţei

Chiar şi după etimologiile eline, metoda este „drumul ferm", opus rătăcirii fără ţ iată. O dată asumată, ea înfrânează speculaţia, silind-o să caute argumente pentru a

55 André LaCocque, Paul Ricoeur, Cum să înţ elegem Biblia?, Editura Editura Polirom, Iaşi, 2002, p.5

56 Cf. Ioan Pînzaru, op. cit., p.121

prinde cheag expozitiv sau demonstrativ. Maieutica socratico-platonicianã, logica lui Aristotel, metoda scolasticã a teologilor medievali, cea inductiv-experimentalã a lui Francis Bacon, îndoiala carteziană, criticismul kantian, dialectica „idealistă „a lui Hegel sau cea „răsturnată „a lui Marx, psihanaliza freudianã, istorismul comprehensiv al lui Dilthey, intuiţionismul bergsonian, fenomenologia lui Husserl, semiotica peirceanã, pragmatismul lui W. James, metodele „jocurilor de limbaj" (Wittgenstein), „genealogică „şi „arheologică" (Foucault), structuralismele de tot felul, deconstructivismul, fenomenologia hermeneutică a lui Heidegger... sunt tot atâtea aplicaţii la discursul filosofic.

Metoda este asociată manierei de lucru, schiţând principiile, regulile, strategiile, tacticile sau tehnicile menite a „disciplina" efortul şi a scurta drumul spre scop. Ea răspunde unei exigenţe de ordine care să evite risipa speculativă, improvizaţia, superficialitatea argumentativă sau incoerenţa logică. Este suficientă o bună aplicare a metodei? Suplineşte ea lipsa de profunzime sau talentul interpretului? Garantează, singură, „performarea" unui text?

Filosofia în tiparul clasic s-a construit pe armă tura metodei şi a conceptelor. Kant deosebea *maniera* de *metodă*; prima ar fi liberă, cealaltă – constrângătoare. Metoda este forma ştiinţei, adică a cunoaşterii sistematice, întemeiată pe reguli ferme[57]. De aceea, filosoful subliniază miza decisivă a formulării „problemei": dacă nu există o teză, nu există nici argumentare, nici demonstraţie, nici metodă, nici răspuns sau rezolvare. „Problema" reclamă cel puţin trei aspecte: *chestiunea*, adică proiectul care trebuie realizat; *rezolvarea*, implicit modul în care se poate ajunge la rezultat; *demonstraţia*, adică maniera de rezolvare[58].

De la pozitivism la hermeneutică

57 Imm. Kant, Logica generală, Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică , Bucureşti, 1995, p. 188

58 Ibidem, p.165

Hegel şi, oarecum, Marx restaurează tradiţia aristotelică în filosofia metodei, prin accentul pus pe reflecţie în surprinderea legilor, a conexiunilor interne, şi nu pe generalizarea inductivă, observat le şi experiment. Ideile lor pot fi ataşate modelului metodologic intenţionalist, teleologic, aşa cum va fi regăsit ulterior la B. Croce şi R.G. Collingwood.

Urmărind evoluţia reflecţiei filosofico-metodologice, Georg Heinrik von Wright identifică două tradiţii considerate „fundamentale". Prima este filosofia ştiinţei, reprezentată de Auguste Comte şi John Stuart Mill, numită şi *pozitivism*. Acesta pleacă de la câteva presupoziţii: una postulează *monismul metodologic* sau ideea unităţii metodei în diversitatea obiectelor investigaţiei ştiinţifice; o alta vizează ideea că ştiinţele naturii, în particular fizica matematică, propun un ideal sau un standard metodologic pentru celelalte ştiinţe, inclusiv ştiinţele omului

(*Geisteswissenschaften*); în fine, admiterea eficienţei explicaţiilor cauzale, care constau în subordonarea cazurilor individuale unor legi generale ale naturii, valabile inclusiv pentru „natura umană „[59].

Cea de-a doua tradiţie este considerată ca antipozitivistă, purtând numele de *hermeneutică*. Aceasta ar reclama modalităţi particulare de intervenţie, funcţie de specificul domeniilor de interes revendicate.

3. Hermeneutica şi exigenţa metodei

Explicaţie şi comprehensiune

Este meritul lui Dilthey de a fi a relevat funcţia metodologică a hermeneuticii ca „artă a comprehensiunii", diferită de tiparul metodologic aplicat ştiinţelor naturii, unde funcţionează eficient o explicaţie de tip cauzal. „Ştiinţele naturii".

generalizează; „ştiinţele spiritului" individualizează. Deosebirea este de metodologie, adică de elucidare a raportului dintre *explicare* şi *comprehensiune*, distincţie

59 Georg Heinrik von Wright, Explicaţ ie şi înţ ekgere, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 27

pregătită de Wilhelm von Humboldt şi Droysen[60]. Am avea, pe de o parte, *ştiinţele nomologice*, procedând ipotetic şi constructiv; pe de altă parte – *ştiinţele hermeneutice*, istoric-descriptive, orientate spre interpretarea a ceea ce se petrece ulterior, a evenimentelor şi stărilor de fapt individuale. În acelaşi timp, ar exista o

„Conştiinţă metodologică a ştiinţelor spiritului", articulată în cadrele istorismului. Acesta din urmă se raportează la trecut în mod contemplativ, astfel că metodele comprehensive se „înstrăinează „de propriul obiect, dar pretind a-l putea înţelege în chip obiectiv. De aici şi criticile frecvent formulate la adresa modelului comprehensiv. Dilthey operează totuşi o adevărată „răsturnare hermeneutică", mutând centrul de greutate al metodei spre interpretarea expresiei lingvistice, adică a textelor tradiţiei.

Manfred Riedel arată că metoda

„Comprehensiunii" asociată lui Dilthey nu presupune nicidecum acea ipoteză mistică a empatiei sau identificării pe care i-o atribuie criticii pozitivişti (O. Neurath, Th. Abel, C.G. Hempel, E. Nagel) [61]. Totodată, Dilthey este departe de a pleda pentru un dualism generalizat al metodelor sau pentru monism comprehensiv hermeneutic, aşa cum va proceda mai târziu Heidegger, prin a sa „cotitură ontologică „a problemei. Proiectul său va avea un ecou important odată cu scrierile italianului Emilio Betti.

Un proiect normativ (Emilio Betti)

Din postura intelectualului aparţinând unei culturi fără „vocaţie" recunoscut hermeneutică, E. Betti a fost în căutarea unei formule publicistice de anvergură, care să scurteze drumul între idee şi validarea ei de către

---

60 Manfred Riedel, Comprehensiune sau explicare? Despre teoria şi istoria ştiinţ elor hermeneutice, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 37

61 E. Nagel se întreba retoric, de pildă , dacă „trebuie oare ca un psihiatru să fie cel puţ in în parte dement pentru a-i examina cu succes pe bolnavii psihici? (...) Trebuie să fii canibal pentru a înţ elege canibalismul?" (Ibidem, p. 113).

comunitatea academică20. Ambiţia de a fi recunoscut în postura unui „reformator”, decis să atenueze şi să înlăture haosul speculativ din interiorul unei discipline tot mai mult solicitate, l-a îndemnat încă din 1954 să provoace o discuţie despre fundamentele unei teorii generale a interpretării. *Zur Grundlegungen einer allgemeiner Auslegungslehre* este prezentată în forma unui „manifest”, care anunţă deja temele principale ale hermeneuticii sale, teme dezvoltate un an mai târziu în a sa *Teoria generale della interpretazione*. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* va fi tipărită, ca şi „manifestul”, direct în germană, doi ani după apariţia gadamerienei *Wahrheit und Methode*. Betti îşi „popularizează „astfel eficient intenţiile, înscriindu-se imediat în miezul polemicilor legate de statutul şi pretenţiile hermeneuticii, context în care Gadamer va face obiectul unei constante raportări critice.

Teoria generale della interpretazione 21, scrierea de referinţă a lui Emilio Betti, este structurată funcţie de[62]

trei exigenţe principale: elaborarea de reguli sau canoane ale unei hermeneutici gândite ca „metodică generală” (ocazie de a valorifica unele din ideile consacrate de Schleiermacher sau Dilthey); detaşarea de principii care să permită configurarea unei metodologii specific hermeneutice; critica „filosofiei hermeneutice” inspirate de *Sein und Zeit*, a lui

Heidegger, avându-i ca actori pe Gadamer şi Bultmann. Unul din meritele profesorului italian, conturat în acest text, este acela de a fi căutat să introducă ordine într-un domeniu parcă sortit să se eschiveze ori cărei intenţii de aşezare sub zodiile logicii şi sistematicităţii.

Autorul glosează în cuprinsul lucrării despre gnoseologia şi metodologia hermeneutice, reguli ale

---

62 O lectură eficientă poate constitui traducerea italiană a volumului din 1962, apă rut cu titlul Hermeneutica come metodica generale delte science dello spirito. Saggio introduttivo, scelta antologica e bibliografie a cura di Gaspare Mura, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.

interpretării, conceptul de text şi descifrarea lui, despre tipurile de interpretare (istorică, tehnico-literară, tehnico-ştiinţifică, juridică, sociologică, economică, reproductivă, „traducătoare", dramatică, muzicală, teologică, psihologică). Fără a refuza momentul subiectiv al interpretării, Betti înclină spre necesitatea de a conferi un plus de obiectivitate actului exegetic.

Dar ce semnificaţie au interpretarea şi înţelegerea pentru italian? Betti recomanda prudenţă în folosirea celor doi termeni. Interpretarea (*Auslegung*.) ar fi tocmai procesul de realizare a înţelegerii[63]. Lumea de astăzi însă, crede el, pune această problemă în alt i termeni decât timpurile antice ori cele patristice şi scolastice. „Obiectivările spiritului" sunt de o largă diversitate, astfel încât importă calitatea şi fidelitatea receptării lor. Orice produs cultural („formă dotată cu sens") reclamă o dublă prestaţie subiectivă, care aşază *face à face* intenţiile nu tocmai explicite ale autorului şi interpretului. Travaliul hermeneutic ar trebui orientat într-o direcţie ferită cât mai mult posibil de gratuităţi speculative. Interpretarea, degajată oarecum de prejudecăţile subiectului, va recunoaşte acestuia doar juisarea conferirii de sens, moment în care spontaneitatea receptivă capătă demnitatea înţelegerii.

Betti gândeşte interpretarea ca pe un proces triadic, în care sunt implicaţi „subiectul" interpretant, „forma reprezentativă „şi autorul „obiectivat" în aceasta. „Forma" trebuie luată în sensul unei corelaţ îi de elemente perceptibile implicate în actul interpretării. Funcţia reprezentativă nu este neapărat conştientă; conţinutul semnificant se recunoaşte graţie funcţiei reprezentative a formei. Prin mijlocirea unui alt spirit, afin cu al nostru, acesta „vorbeşte" prin semne specifice, adresându-se sensibilităţii şi inteligenţei receptorului. Numai cu ajutorul unor asemenea forme reprezentative, date în percepţia

63 „A mio modo di vede, il processo interpretativo è destinato soprattutto a risolvere il problema epistemologico dell'intendere." Cf. op. cit., p. 63

prezentă sau trezite în memorie ca imagini ale lucrurilor absente, omul primeşte posibilitatea de a comunica optim cu semenii săi. Valoarea expresivă a funcţiei reprezentative rezidă în aceea că obiect al interpretării pot fi nu neapărat conţinuturile explicite de gândire, ci toate comportamentele practice, simptomatice în privinţa unor mentalităţi, caracter sau stil de viaţă. Ştiinţele juridice sau cele istorice, de pildă, se confruntă cu situaţii interpretative care iau ca obiect fapte, acţiuni, gesturi, cu valoare indicială, semnificantă 23.

Interpretarea este procesul invers creaţiei;

Interpretul se „transpune" în subiectivitatea proprie creatorului şi reface traseul diacronic, genealogic, parcurs de acesta. Astfel, recunoaşte Betti, se iscă o reală antinomie, întrucât exigenţa obiectivităţii nu este posibilă decât prin invocarea subiectivităţii interpretului.

Momente şi tipologii interpretative

Patru momente – *filologic*, *critic*, *psihologic* şi *tehnico-morfologic* – stau, potrivit lui Betti, la temelia oricărui exerciţiu hemeneutic. Clasificarea este inspirată, se pare, de recomandările „clasicilor" moderni ai acestei discipline. Primul dintre momente propune să se refacă sensul unui discurs, plecând de la criterii de ordin gramatical şi lingvistic. Secundul, critic în intenţie, se impune doar atunci când argumentele filologice se dovedesc neconvingătoare în privinţa conţinutului conceptual sau formei stilistice a textului, acolo unde apar contradicţii, adaosuri, suprimări sau interpolări atipice autorului. „Psihologic", interpretul este solicitat să „coboare" în lumea interioară a autorului, pentru a recrea motivaţiile şi intenţiile care au precedat opera, încercând să recompună ambianţa culturală şi spirituală a agentului creator. Cea din urmă etapă vizează recuperarea şi reconstruirea sensului lumii obiectiv-exterioare a autorului, evidenţierea valorilor care se impun într-un anume context istoric şi cultural24.

Zelul sistematizator al lui Betti nu se opreşte aici. În jurul celor patru „momente", distinge trei tipuri

„fundamentale” de interpretare – *recognitivă* (ţ întind comprehensiunea operei în limbajul specific al acesteia, fie literar, istoric, filosofic...), *reproductive* (constând în a reproduce şi transmite experienţa altcuiva într-o manieră muzicală, regizorală, artistică...) şi *normativă* (vizând propunerea unor norme de conduită în tipar juridic, moral sau religios).

„Canoanele” exegetice

Pe lângă ipostazierea „momentelor” exerciţiului hermeneutic şi a „tipurilor” de interpretare, Betti recurge la formularea câtorva reguli sau „canoane”, funcţie de care ar trebui să se reglementeze conduita exegetică.

Il canone dell'«autonomia» dell'oggetto (canonul autonomiei hermeneutice a obiectului sau al imanenţei obiectului) stipulează necesitatea de a respecta obiectul în propria sa alteritate. „Obiectul” este un produs „spiritual”, în mă sura în care „spiritualitatea” reuneşte realizările istoric-concrete ale omului, definite şi recunoscute consensual ca valori.

Il canone della «totalità» (canonul totalităţii sau al coerenţei), reformulat după Schleiermacher, recomandă ca în interpretare „partea” să fie judecată din perspectiva întregului şi invers.

Il canone dell'«attualità» dell'intendere (canonul actualităţii înţelegerii) sugerează că autorul unei opere ce ţine de trecut trebuie interpretat plecând de la propria experienţă prezentă a interpretului, condiţionat în lectură de circumstanţele timpului său.

Il canone della «corrispondenza» (canonul adecvării înţelegerii) sau al corespondenţei şi consonanţei hermeneutice recomandă interpretului să refacă ambianţa culturală a autorului, să se asemene spiritual lui, să vină în întâmpinarea celuilalt, să se adecveze exigenţelor etice ale acestuia, să dovedească o dispoziţie congenială şi fraternă faţă de obiectul interpretării.

Teoria hermeneutică a lui Betti se doreşte recunoscută şi aplicată în toate domeniile care solicită un efort de comprehensiune.

Critica ontologiei hermeneutice

Ce reproşează Betti reprezentanţilor „filosofiei hermeneutice în temeiuri existenţiale” (Heidegger, Gadamer, Bultmann)? Aceştia ar reduce hermeneutica doar la vaga cercetare a structurilor existenţiale şi ontologice ale (pre) comprehensiunii. Spre deosebire de cei amintiţ i, Betti, susţinut teoretic de Schleiermacher şi Dilthey, crede că problema hermeneuticii nu poate fi dezlegată de cea a înţelegerii, dar nu a unei înţelegeri de tip ontologic, care să solicite o reflecţie „transcendentală „asupra categoriilor existenţiale constituente

Dasein-ului. Înţelegerea este relaţii ia optimă dintre subiectul-autor şi subiectul-interpret al operei, degajată de pretenţiile descifrării structurilor ontologico-transcendentale ale comprehensiunii. Tocmai de aceea, proiectul lui Betti se îndepărtează voit de exigenţele unei hermeneutici filosofice axată pe o „filosofie a interpretării”, în favoarea unei „teorii hermeneutice” forjată pe concepte, principii, metode şi reguli menite a salva „alteritatea obiectivă „a operei, prin medierea unui interpret bine „îndrumat”.

„A înţelege”, pentru Gadamer, constituie un eveniment totodată istoric, lingvistic şi dialectic. Demersul său va fi orientat în direcţie fenomenologică şi ontologică, pentru a degaja sensul şi condiţionările exerciţiului comprehensiv. Potrivit lui Betti, Gadamer ar privilegia dialectica, adică acel element dinamic, de inspiraţie hegeliană, care face posibilă „fuziunea orizonturilor” implicate în actul interpretării. Privilegiind subiectivitatea, Gadamer ar neglija tocmai relevanţa obiectului sau a operei de interpretat. În al doilea rând, Gadamer nu ar oferi criterii variate de interpretare, funcţie de obiectele supuse acestui demers, ci restrânge orice tip de interpretare la o confuză „comprehensiune a existenţei”, ceea ce ar trăda în ultimă instanţă un alunecos relativism subiectivist[64].

---

64 Disputa dintre Betti şi Gadamer reţ ine atenţ ia lui Gaspare Mura, cel care îi dedică un spaţ iu însemnat în Saggio introduttivo la op. cit.,

Gadamer, metoda şi adevărul

Care este atitudinea lui Gadamer în privinţa metodei? Pe urmele lui Hegel, hermeneutul critică insuficienţa conceptului modern de metodă, văzut ca o „reflecţie exterioară „lucrului[65]. Adevărata metodă înseamnă să acţionezi odată cu lucrul însuşi, dând ca exemplu lucrarea dialectică a conceptului, aşa cum fusese descrisă în *Fenomenologia* hegeliană.

Când Hegel a vrut să descrie adevărata metodă, care este de a acţiona însuşi lucrul, el trimite la Platon, cel care îl surprinde pe Socrate conversând cu tinerii şi aplicând abil maieutica pentru „a moşi" adevărul. Dialectica era atunci o artă de a conduce dialogul, cu scopul de a scoate la lumină un adevăr ştiut, dar uitat sau ignorat.

Mişcarea de interpretare, crede Gadamer, este dialectică; ea constă în „dialogul" interogativ al interpretului cu textul, vizând tatonarea sensului imanent[66]. Interpretul şi textul se privesc în oglindă; unul se reflectă în altul. Dialectica întrebării şi răspunsului a precedat întotdeauna dialectica interpretării. Ea defineşte comprehensiunea ca eveniment[67]. Raportul omului cu lumea este, fundamental, limbaj, deci comprehensiune. În acest sens, hermeneutica este un aspect universal al filosofiei şi *nu numai baga metodologică a ceea ce numim ştiinţe umane*. Recursul la metodologia ştiinţifică nu este suficient pentru a garanta adevărul29. De aici reiese că Gadamer nu refuză necesitatea metodei, socotind-o, de altfel, inerentă conduitei interpretative, doar că respinge condiţionarea adevărului (cel puţin în ştiinţele spiritului) de aplicarea automată a unei tehnologii metodologice, gândite ca având aplicare universală. În plus, ezită să reducă hermeneutica doar la exigenţa unei metode exterioare, ataşând-o dialecticii interpretative care aşază

---

pp.30-40.

65 Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Editions du Seuil, Paris, 1976, p.218

66 Ibidem, p. 320

67 Ibidem, p. 327

în dialog comprehensiv textul şi interpretul.

În a doua ediţie a lucrării *Warheit und Methode*, apărută în 1965, el răspunsese cu promptitudine unora dintre „criticii" săi, între aceştia numindu-i pe K.O. Apel, O. Becker, H. Kuhn, J. Möller, O. Pöggeler şi, nu în ultimul rând, pe Betti. Majoritatea replicilor, precizează Gadamer, a mizat – greşit – pe o preluare defectuoasă, în acord cu o lungă tradiţie, a conceptului hermeneuticii. El ar fi fost interesat nu de o „tehnologie" a comprehensiunii, nu de „reguli tehnice, susceptibile a descrie şi, cu atât mai puţin, a ghida comportamentul metodologic al ştiinţelor umane". Angajamentul hermeneutic propriu-zis era asumat, dimpotrivă, sub o evidentă acoperire filosofică: „În cauză este nu ceea ce facem, nici ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce survine odată cu noi, dincolo de ceea ce vrem sau ceea ce facem". Punctul de plecare nu fusese unul metodologic – cum s-a crezut ori s-a voit a se crede. El ia ca reper presupoziţiile prin care ştiinţele umane de inspiraţie istorică (cele constituite sub influenţa Romantismului german, mai dezvoltate în spiritul ştiinţei moderne) primesc povară o moştenire umanistă care le distinge de celelalte modalităţi moderne de cercetare şi le plasează în vecinătatea unor experienţe extra-ştiinţifice de un alt gen, precum cel al artei.

Recunoscând că spiritul metodologic al ştiinţei se infiltrează pretutindeni, Gadamer precizează că nu îndrăzneşte a contesta compatibilitatea între ştiinţele sociale şi metodologiile „ştiinţifice" de cercetare, şi nici că doreşte a reanima vechiul conflict dintre ştiinţele naturii şi cele ale omului30. Diferenţa pe care o viza nu este una între metode, ci în privinţa scopurilor cunoaşterii. Determinarea „prealabilului" ori cărei comprehensiuni rămâne adevăratul său pol de interes. Invocând distincţia kantiană dintre *quaestio juris* şi *quaestio factis*, Gadamer formulează explicit natura problemei hermeneutice, rezumată de propoziţia despre „cum este posibilă comprehensiunea", problemă ce precede orice opţiune metodologică sau normativă.

Gadamer admite, aşadar, pe lângă o abordare analitico-experimentală a realităţii, o alta „comprehensivă". „Metoda" se vrea dublată de exigenţa „adevărului" comprehensiv, aşa cum se configurează în „experienţele" filosofiei, istoriei sau artei. Aplicarea metodei este „monologică", în timp ce experienţa hermeneutică este una comunicativă, dialogică. În cuprinsul lucrării, Gadamer alocă un spaţiu important problemei fundamentale a hermeneuticii.

Dacă Romantismul recunoaşte unitatea intimă dintre *intelligere* şi *explicandi*, astfel încât „a înţelege" era totuna cu „a interpreta", epistemologia post-romantică revine la un concept de inspiraţie teologică, anume cel de *aplication* (*Anwendung*). Sub un asemenea concept, s-ar putea regă şi hermeneutici de tipul celor filologice, teologice sau juridice31. „Comprehensiunea se arată ea însă şi ca fiind procesuală, iar sarcina hermeneuticii constă, din punct de vedere filosofic, în a se întreba de ce tip este această comprehensiune care se prezintă în forma ştiinţei şi care este străbătută de mişcarea istoriei".

Gadamer crede că hermeneutica ştiinţelor umane ar putea fi redefinită luând ca model hermeneutica juridică şi pe cea teologică, unde „teoreticul" suferă totodată un moment al „aplicării" imediate32. Aceste precizări îi oferă lui Gadamer ocazia de a-l invoca elogios pe Betti, odată cu a sa monumentală *Teorie generală a interpretării*, dar şi de a critica, între altele, artificialitatea distincţiei bettiene a celor trei tipuri de interpretare (cognitivă, normativă şi reproductivă), care ar separa – crede el – sensul cognitiv sau pe cel normativ al textului de momentul „aplicării" lui practice.

Într-o a treia ediţie la *Adevăr şi metodă* (1972), sub titlul *Hermeneutik und Historismus* 33, Gadamer reia un articol în care răspunsese criticilor repetate ale lui Betti.[68]

Constatând cu satisfacţie că acesta se depărtează de poziţiile extrem subiectiviste ale lui Benedetto Croce, îi recunoaşte interesul de a căuta zona mediană între

68 Idem, L'art de comprendre, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1982

momentele „subiectiv” şi „obiectiv” ale interpretării. Deşi înclină declarativ spre exigenţa obiectivităţii, Betti ar rămâne totuşi în plasa interpretării de tip „psihologist”, urmându-i involuntar pe Schleiermacher, Boeckh şi Croce.

Poate fi garantată „obiectivitatea” interpretării printr-un psihologism de inspiraţie romantică? se întreabă Gadamer. După ce reia argumentele defensive din ediţia a doua, filosoful german recunoaşte în criticile lui Betti mai întâi un resentiment la adresa fenomenologiei, dar şi stăruinţa orgolioasă de a reduce problema hermeneutică doar la chestiuni de metodă. Constatând cu surprindere că acesta nu vede în scrierile lui decât echivocuri şi confuzii conceptuale, Gadamer mărturiseşte cu regret că nu a reuşit să-l convingă pe italian cum că o teorie filosofică a hermeneuticii este altceva decât o teorie a metodei34.

Care este miza filosofică a acestei dispute? Sunt „criticile” celor doi îndreptăţite sau fac parte din arsenalul de cochetării intelectuale menite a solicita atenţia unui public obosit de rutina narativă sau descriptivă a textului filosofic? S-a spus că Betti nu absolutizează metoda şi nici nu o transformă în figura centrală a hermeneuticii. Dorinţa lui este aceea de a recupera subiectivismul şi relativismul prezente în celelalte tipuri de exerciţiu hermeneutic, în folosul obiectivităţii interpretării şi menţinerii unei autonomii rezonabile a produselor spiritului. Gadamer, la rândul său, nu formulează concluzii degajate întru totul de realism, tematizând necesitatea de a orienta hermeneutica în direcţia unei „filosofii practice”. Fiecare este conştient de dificultăţile asumării unei noi perspective, căutând argumente convingătoare pentru a o susţine, uneori supralicitând neînţelegerile – reale sau presupuse – ale celorlalţi.

Recontextualizarea ca anti-metodă (R. Rorty)

Intenţionalişti precum St. Knapp şi W. Michaels publică în 1985 *Against Theory*, text în care se demonstrează inutilitatea ori cărei teorii asupra metodelor de interpretare. Argumentul decisiv este cel potrivit căruia „sensul unui text este identic celui intenţionat de autor”.

Dacă sensul textual coincide cu cel al autorului, orice hermeneutică este gratuită. Însă nu cumva tocmai pluralitatea sensului şi diversitatea interpretărilor îi contrazice?

Richard Rorty propune procedeul recontextualizării ca alternativă la ideea de metodă interpretativă[69]. Pentru filosoful american, scopul interpretării este acela de a introduce noi vocabulare în practica lingvistică şi în cea interpretativă.

Hermeneutica este „un alt mod de raportare la lucruri", mai curând decât „un alt mod de a cunoaşte" – de aici lipsa de metodă în filosofie. Problema metodei revine ştiinţei. „Fenomenul hermeneutic nu este deloc problemă de metodă", ci de edificare, adică de educaţie sau formare, precizează Rorty, pe urmele lui Gadamer. Devenim alt îi pe măsură ce lecturăm, discutăm şi scriem, fără a înainta constrânşi de exigenţele unei metode stricte.

Interpretativ sau hermeneutic pentru Rorty nu înseamnă să utilizezi o anumită metodă, ci „să cauţi un vocabular potrivit". El propune *recontextualizarea* ca antimetodă. Recontextualizarea are ca premisă ideea că interpretarea înseamnă situare în context, adică raportare la un cadru mental, la un vocabular sau la o situaţie anume în care o idee *dobândeşte* sens. Aceasta nu este sustrasă textului analizat, ci se profilează în contextul relaţional, public sau privat, în care suntem angajaţi efectiv.

Intenţionalismul şi „complexul de scop".

Analizând opţiunile metodologice ale disciplinelor interpretative, Oswald Ducrot şi Jean-Marie Schaeffer arătau că „mai mare parte a celor existente se înscriu într-un scenariu anti-intenţionalist" pluriform[70], inspirat îndeosebi de structuralismul anilor '60. Altfel spus, acestea

---

69 Cf. Richard Rorty, „Inquiry as recontextualisation: An Anti-Dualist Account of Intepretation", în D.R. Hiley, J.F. Bohmann, R. Schusterman (eds.), The Interpretive Turn, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991

70 Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Noul dicţ ionar enciclopedic al ştiinţ elor limbajului, Editura Babel, Bucureşti, 1996, pp. 68-69

consideră că interpretarea nu presupune o intenţie prealabilă, ci este o activitate continuă, lipsită de concluzii anticipate, de finalitate sau scop. Ea este liberă de prejudecăţi, ca şi de exigenţe exterioare. Interpretarea psihanalitică sau unele tipuri de interpretare ideologică (cea marxistă, de pildă) fac recurs la supoziţii care atenuează intenţionalitatea evidentă în profitul unor factori inconştienţi, inaccesibili ochiului nespecializat.

La timpul lui, Heidegger cerea ca orice interpretare să fie circumscrisă unui „complex de scop" care să centreze întregul demers. Sensul intuit, anticipat, va fi confirmat în lucrul propriu-zis cu textul. În determinarea acestuia, interpretul pleacă, natural, de la prejudecăţile şi preconcepţiile sedimentate în el prin cultură şi educaţie. Interpretarea îl ajută să-şi mobilizeze competenţele pentru a-şi confirma presupoziţia iniţială. Hermeneutica însă nu trebuie redusă la metodă, dar nici nu se cuvine a i se eschiva irevocabil. Interpretarea „profundă" (A. Danto)

presupune fără îndoială intenţionalitate, proiect ferm, probleme şi metode de rezolvare a lor.

Tactici analitice

Discutând despre strategii şi tactici interpretative, Jean-Paul Resweber invocă statutul ambiguu al comprehensiunii (considerată de unii metodă, de alt îi ca fiind un act personal, original, depăşind metoda sau adaptându-se la o diversitate de metode), dar şi controversa metodologică dintre explicaţie (*Erklären*) şi înţelegere (*Verstehen*) [71]. Decisive în exerciţiul interpretării ar fi tacticile analitice; unele au în vedere interacţiunile omului cu mediul şi cu semenii, altele sustrag interpretarea unei legi a seriei sau a discursivităţii, pentru a o înscrie în câmpul totalităţii şi al structurii.

Autorul distinge cinci tipuri de analiză: *sistemică* (desemnează cadrul metodologic al întregii analize, „metoda metodei", sprijinindu-se pe noţiunea cibernetică sau de sistem biologic; ea pune în lumină elementele din

71 Jean-Paul Resweber, Qu'est-ce qu'interpréter.?, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, pp.39-53

punct de vedere al selecţiei, producerii şi adaptării, aplicându-se grupurilor, rezolvării conflictelor, explorării posibilităţilor de ameliorare); *tranzacţională* (regularizează, ajustează, urmărind decodajul anumitor situaţii); *instituţională* (înţelege interpretarea ca descifraj); *tranziţională* (situează interpretarea pe terenul mixt al decodajului şi descifrajului şi se aplică grupurilor); *existenţ iată* (interpretează structurile existenţei umane).

Aplicată istoriei, filosofiei, teologiei, literaturii, culturii în genere, metodologia hermeneutică îşi poate dovedi pe deplin utilitatea – cum a şi făcut-o cu prisosinţă în ultimele două secole. Ridicând-o la rangul de „artă „speculativă, care pune în valoare zelul euristic al unui interpret ce reclamă uzul liber al textului, hermeneutica se eliberează de constrângerile reclamate din perspectivă „ştiinţifică".

Deconstrucţia şi anarhismul metodologic

Existenţa intenţionalităţii prealabile este contrazisă de J. Derrida prin conceptul său de *diseminare*, ostil ori cărei tentative de descifrare hermeneutică. Singura realitate este circulaţia infinită a semnelor, interpretarea continuă, sensul niciodată atins. Deconstructivismul, la vremea lui, a avut ecouri favorabile în cadrul unor teorii pansemiotice inspirate de Peirce, care pusese accentul pe caracterul potenţial infinit al procesului interpretativ.

De bună seamă, putem imagina şi un interpret care înaintează aleatoriu, fără ţ iată şi metodă, pe suprafaţa unui text, fără pretenţia vreunei „sondări" sau „aprofundări" semantice. Rătăcit, fără discernământ critic şi opinii competente, cititorul caută uneori delectarea, juisarea, „plăcerea textului" (R. Barthes), mai curând decât o imprevizibilă, inaccesibilă sau o inexistentă unitate de sens. Pledând „contra interpretării" de pe poziţiile unei „erotici a artei", Susan Sontag încurajează, la rândul ei, „desfrâul" hermeneutic, din perspectiva unei estetici emotiviste nondiscursive.

Aproape de noi, refuzul fundaţionismului, ca şi abandonul filosofiilor sever-sistematice, au dus la afişarea

unui pronunţat scepticism metodologic. Cea mai bună metodă, potrivit „anarhistului" Paul Feyerabend, este lipsa vreuneia singulare[72]. Aceasta nu exclude însă o anume adaptabilitate interpretativă, prin recursul la metoda potrivită temei atacate sau domeniului ales. Anarhismul metodologic invocat astăzi este contrapondere la excesul unei singure metode, căci refuzul unei metode nu este şi absenţă a alteia.

Să ne amintim că în scrierile sale din tinereţe, Constantin Noica îndemna la rătăcire. Este regretabil faptul că adevărurile nu se mai nasc la întâmplare, urmând un drum al gândirii eliberat de constrângeri, scria în *Jurnal*ul său filosofic. Demersul metodic trădează o anume solemnitate cogitativă potrivnică exuberanţei creative. El supune, restricţionează, limitează, îngrădeşte autorul să urmeze un traseu premeditat, dar previzibil. Spre maturitate însă, Noica va subsuma paideia filosofică unui demers iniţiatic, în trepte, descriind adaosurile de profunzime şi luciditate captate prin efort disciplinat, sub atenta îndrumare a unui magistru. Având atuul experienţelor trecute, al numeroaselor rătăciri dovedite ca infertile, filosoful recomandă metoda, înaintarea „cuminte" a novicelui în direcţia unui proiect clar, bine conturat. Dotat cu toate uneltele necesare, întreţinute şi îmbogăţite constant de-a lungul itinerariului paideic, interpretul va putea asocia astfel, în chip fericit, efortul şi talentul, pentru a le da finalitatea optimă. Cum să interpretăm, deci?

IV. Principiile interpretării

Care sunt exigenţele de urmat în practica interpretării? Trebuie încurajată o anume disponibilitate subiectivă a interpretului, favorabilă fie textului, fie autorului? Cât de eficiente sunt strategiile centrate pe îndoială? Dar cele în care sensul este surclasat prin intervenţii exegetice ilicite?

Există, dacă ar fi să-l confirmăm pe Ricoeur, o hermeneutică „a bunei credinţe", văzută ca

72 P.K. Feyerabend, Contre la methode, Éditions du Seuil, Paris, 1979

„Reconfigurare a sensului”, şi o alta, „suspicioasă”, răuvoitoare, neîncrezătoare în sinceritatea autorului sau în verosimilitatea mesajului etalat de operă. Oscilă în adesea între a sublicita sensul ori a-l duce *dincolo* de „litera” textului sau de intenţiile autorului. Care din înclinaţiile interpretului trebuie susţinută şi stimulată? Cea sceptică în privinţa şanselor de performare textuală sau, dimpotrivă, cea optimistă?

Interpretarea binevoitoare

„Sufletul” hermeneuticii, potrivit lui Jean Greisch1, ar fi acel „principiu al echităţii” – traducerea aproxi-[73]

mativă a lui *principle of charity*, după formula consacrată relativ recent în spaţiul anglo-saxon de N. Wilson, W.O. Quine şi D. Davidson. Conceptul în cauză exprimă tocmai disponibilitatea încrezătoare a interpretului în posibilitatea de a reconstitui fidel sensul unui enunţ. Acelaşi principiu poate fi regăsit şi sub alte formule: „interpretare binevoitoare” (*interprétation bienveillante*) la W. Alexander, W. Künne, A. Wellmer; „prevenanţă hermeneutică „sau atenţie prevenitoare (*prévenance*, *interpretatorisches Entgegenkommen*) la H. Lenk; „anticipare a perfecţiunii” (*Vortgrif der Vollkommenheit*), H. – cratima sus – în COVar3G. Gadamer); „principiul indulgenţei (*Nachsichtigkeitsprinzip*) la Günter Abel.

Olivier R. Scholz a fost preocupat de reconstituirea reţ clei de noţiuni care a condus la formularea lui *aequitas* ca principiu hermeneutic. *Benignitas*, *caritas*, *praesumptio* sunt, potrivit lui Scholz, conceptele care i-ar anticipa configurarea, jalonând oarecum stadiile elaborării unei hermeneutici generale[74].

Ca principiu exegetic, *benignitas* presupunea ca acţiunea interpretului să fie binevoitoare în raport cu

---

73 Jean Greisch, Le cogito herméneutique. L’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000, pp. 80 sq.

74 Cf. Olivier R. Scholz, Verstehen und Rationalität, Klostermann, Frankfurt, 1999, pp. 13-67

textul şi autorul lui. Ideea este prefigurată în interpretarea alegorică a miturilor, menită a le „salva” de un înţeles „profan”, aşa cum cerea, de pildă, Platon în *Republica* sa. În acelaşi fel, *therapeia mythôn* a lui Philon Alexandrinul opera o „reducţie etică”, pentru a salva sensul moral al textului. Interpretarea este condiţionată de cenzura etică a sensului, astfel încât acesta să se integreze unui model paideic agreat de comunitate.

Exigenţa caritătii (*caritas*) este invocată încă de Pavel (1 *Corinteni*, 13), cel care indică *dragostea*, *credinţa* şi *speranţa* ca temeiuri ale învăţăturii şi cunoaşterii creştine. Philon şi Origen o revendică, la rândul lor, în exegeza alegorică a Bibliei. Augustin recurge la acelaşi principiu în *De doctrina christiana*, pentru a deosebi sensul „literal” de cel „figurat”. Episcopul Hipponei subdivide această exigenţă în alte cinci „principii” de aplicat la interpretarea scrierilor creştine.

Potrivit celui dintâi, „dragostea limitează eroarea în interpretarea Scripturii”[75]. Cel care minte este sub demnitatea celui înşelat, întrucât „a suporta nedreptatea este mai bine decât a o face”. Mincinosul este nedrept, pentru că nu pune bună – credinţă în minciuna sa, dorind simpla înşelare a celuilalt şi obţinerea unui avantaj din ascunderea adevărului. Minciuna este totdeauna nefolositoare, iar cine încalcă buna-voinţă este nedrept. Scripturile nu mint, crede Augustin, de aceea interpretul nu trebuie să gândească altfel decât cel ce a scris. Pentru a evita derapajele, este nevoie totuşi să fie corectat; trebuie să i se arate drumul bun, pentru ca obişnuinţa de a devia să nu devină regulă.

Al doilea principiu invocă „riscuri ale interpretării eronate”. Între acestea, reţine orgoliul interpretului de a depăşi intenţiile autorului. Supralicitându-şi propriile opinii, acesta începe să jignească Scriptura; credinţa sa devine şovăielnică, la fel cum nesigură îi va fi şi dragostea faţă de cele sfinte.

---

75 Sfîntul Augustin, De doctrina christiana, I, 86-95, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

Următoarele principii invocate de Augustin stipulează că „dragostea este veşnică „sau că „omul care are credinţă, speranţă şi dragoste nu mai are nevoie de Scriptură decât ca să-i instruiască pe ceilalţi”, că dragostea trebuie însoţită cu inima curată, conştiinţa dreaptă şi credinţa neprefăcută pentru a fi într-adevăr eficace.

Termenul *praesumptio* vizează prezumţia de raţionalitate. El trimite la o dublă tradiţie: a eticii aristotelice şi a hermeneuticii juridice. În aceasta din urmă, distincţia dintre „prezumţ le” şi „prejudecată” (*praejudicium*) este decisivă; o „prezumţie de inocenţă „nu are nimic în comun cu prejudecata de a crede în inocenţa unui acuzat.

Aequitas, termenul cheie al hermeneuticii generale, aparent sinonim celor anterior invocaţi, îşi are origini aristotelice. În sensul dat de Stagirit în a sa *Etică Nicomahică*, „echitabilul” este superior unei anume justiţii, constituind o corecţie la aceasta. Echitatea intervine în cazul în care legea nu acoperă toate situaţiile, devenind un element decisiv al „înţelepciunii practice”.

Către o aequitas *modernă*

Toate aceste concepte vor fi reconsiderate în mediul creştin protestant de promotorii moderni ai hermeneuticii. Johann Konrad Dannhauer (1603 – 1666), cel căruia îi datoră în acreditarea termenului „hermeneutică „într-un înţeles familiar nouă, încuraja în *YIdea boni interpretis et malitioşi calumniatoris* (1630) cercetarea maladiilor principale ale interpretării, reduse la două: obscuritatea textului şi reaua-voinţă a interpretului. Sursele neînţelegerilor nu sunt, aşadar, numai obiective; ele ţin de competenţele, intenţiile şi dispoziţiile interpretului. Ideea revine la Clauberg în *Logica Vetus & Nova* (1652). Acesta formula regulile generale şi fundamentale ale interpretării. Rezumate, ele pretind următoarele: „În caz de îndoială, a se alege interpretarea cea mai binevoitoare, a se lua în considerare toate argumentele, a se accepta o pluralitate de sensuri egal verosimile, a nu condamna ceva fără o

raţiune valabilă, a nu corecta o eroare uşoară printr-o respingere prea brutală „[76].

Tot pe traiectul raţionalizării demersului exegetic, Christian August Crusius formulează „prezumţiile" generale ale verosimilităţii hermeneutice. Reiese din prezentarea lor că nu există adevăruri apodictice şi că o interpretare poate fi mai mult sau mai puţin verosimilă – ideal fiind să se mărească verosimilitatea mesajului şi să se diminueze incertitudinea. În plus, trebuie presupus că autorul este inteligent, ştie despre ce vorbeşte, vrea să fie înţeles şi se exprimă cât mai clar posibil, iar interpretul, la rândul său, este dispus să onoreze dorinţa autorului de a fi înţeles, stabilindu-se o relaţie simetrică între dorinţa de comunicare a celui dintâi şi dorinţa de înţelegere a celuilalt.

Christian Wolff şi Georg Friederich Meier reţin atenţia cu formule menite a cristaliza principiile bunei interpretări. Inspirat de Thomasius, Wolff, de pildă, atât în *Deutsche Logik*, dar şi în *Jus Naturae* arăta că scopul interpretării este *investigatio mentis auctoris* (a gândi acelaşi lucru ca şi autorul). *Subtilitas intelligendi*, „interpretarea autentică", presupune buna înţelegere a intenţiilor autorului, plecând de la semnele expuse de acesta în text. Nu există o mai bună interpretare decât cea pe care autorul şi-ar face-o sieşi. Wolff consideră uneori „interpretarea doctrinală" (în spiritul textului) superioară celei „autentice", a autorului, dacă acesta din urmă foloseşte concepte lipsite de claritate şi precizie. Distincţia în cauză va legitima dislocarea atenţiei către textul secund, al interpretului competent. Pe această filieră, Schlegel şi Schleiermacher vor stabili ca exigenţă hermeneutică de căpătâi înţelegerea autorului „mai bine decât s-a înţeles pe sine".

În *Philosophia rationalis*, Wolff distinge între *aequitas* şi *iniquitas in interpretando*. Filosoful conferă lui *aequitas* statutul de principiu hermeneutic. O etică a interpretării ar trebui centrată pe o *interpretatio* a

76 Cf. Jean Greisch, op. cit., p. 82

autorului şi nu pe o *accomodatio*, adică pe utilizarea ilicită a textului. Condiţia minimală pentru a fi „autor" este facultatea de a judeca, semn distinctiv al ori cărei gândiri personale. Autorul este astfel creditat cu „autoritatea" ce rezultă din facultatea de a judeca. „Putem numi echitabilă o interpretare care nu atribuie altă semnificaţie cuvintelor autorului, decât cele pe care putem demonstra că sunt ale lui său, cel puţin, reducând marja de eroare pe care i-o putem atribui ca verosimilă „[77].

Georg Friederich Meier contribuie decisiv la formularea principiului caritătii drept pivot al unei hermeneutici generale. *Versuch einer allgemeinen Auslegungkunst* (1757) este, probabil, lucrarea decisivă în această privinţă. Ca şi Wolff, Meier crede că nimeni mai bine decât autorul nu poate revendica certitudini în privinţa celor scrise. Fiecare autor este cel mai bun interpret al propriilor semne. Se postulează astfel explicit primatul hermeneutic al instanţei auctoriale, faţă de care nimeni nu poate revendica un sens „alterat" prin interpretare vicioasă ori personală.

Într-o manieră asemănătoare, Meier atenţionează în ale sale *Eseuri* asupra riscurilor unei lecturi „acomodatrice": „o *accomodatio* este un sens hermeneutic fals, care seamănă cu cel adevărat (...), este un sens proiectat asupra textului"[78]. Interpretarea „supralicitată", care solicită sensul prin exces de bunăvoinţă, este la fel de puţin echitabilă ca şi „interpretarea suspicioasă „sau răuvoitoare, neîncrezătoare în intenţiile autorului. Calea de mijloc ar corespunde „echităţii" hermeneutice (*hermeneutische Billigkeit*), deoarece evită atât superficialitatea, cât şi excesul.

Hermeneutica trebuie să limiteze interpretările abuzive, conducând arta de a interpreta spre o bază raţională. *Aequitas hermeneutica* ar consta în „tendinţa interpretului de a lua ca hermeneutic adevărate semnificaţii care se acordă cel mai bine cu perfecţiunea

77 Ibidem, p. 88

78 Ibidem, p. 91

autorului semnelor, până la proba contrară", idee reluată în *Estetica* sa, unde cere „a interpreta semnele într-o manieră corespunzătoare perfecţiunii lor, până la proba contrară „[79]. Meier vorbeşte, de asemenea, despre „echitatea aparentă „a interpretului care se încrede orbeşte în autorul vizat, conferindu-i toate perfecţiunile posibile, dar şi despre „inechitatea" hermeneutică, cea care pune în concurenţă perfecţiunea semnului şi perfecţiunea autorului, pentru a scoate în evidenţă deficienţele celui din urmă[80].

Pentru Meier, ca şi pentru A.G. Baumgarten – profesorul său –, echitatea este mai mult decât o regulă, este „primul principiu al hermeneuticii generale", „principiul principiilor hermeneutice". Respectul faţă de Dumnezeu trebuie să fie regula fundamentală a hermeneuticii sacre, întrucât Dumnezeu este autorul semnelor pe care le interpretăm. De aceea, exigenţele lui Meier converg spre o „etică a interpretării" sau spre o „hermeneutică morală", potrivit că reia trebuie respinsă orice interpretare care este un obstacol pentru virtute sau care încurajează viciul.

Traducerea radicală (Quine)

În 1959, Neil Wilson resemnifică expresia *principle of charity* şi o consacră drept temă de referinţă a filosofiei anglo-saxone din a doua jumătate a secolului trecut[81]. În opinia lui Wilson, nu este suficient a se atribui un nume propriu unui individ determinat (Napoleon, de pildă) pentru a înţelege semnificaţia acelui nume în cadrul unui enunţ. „Principiul caritătii" ar consta în a alege ca referent al numelui propriu respectiv individul care face adevărate cel mai mare număr de enunţ un cu referire la acel subiect. Ulterior, Wilson extinde analiza şi asupra predicatelor, astfel încât principiul în discuţie va fi

79 Ibidem, p. 93

80 Cf. Nicolae Rîmbu, Prelegeri de hermeneutică , Editura Didactică şi Pedagogică , Bucureşti, 1998, p. 75

81 Neil Wilson, „Substances without Substrata" în: Rewiew of Metaphysics, 12, 1959, pp. 521-539

interpretat ca unul „de maximizare a adevărului” (Olivier R. Scholz).

Principiul este relansat în anul următor de Willard van Orman Quine, în discuţiile sale privind „traducerea radicală „din *Word and Object* (1960). Cea mai bună manieră de a ne debarasa de „mitul unui muzeu în care rolul obiectelor expuse este luat de semnificaţii şi cel al etichetelor de cuvinte” ar fi aceea de a atrage atenţia asupra faptului că sensul este inseparabil de conduitele langajiere[82]. Fie că vrem sau nu, trebuie să admitem existenţa unui concept al semnificaţiei care asociază stimulii senzoriali şi reacţiile verbale. Problema filosofică în acest caz priveşte natura „saltului” pe care-l facem, pornind de la stimulii senzoriali, către o viziune teoretică asupra lumii.

Quine invită să ne imaginăm situaţia unui etnolog intrat pentru prima oară în contact cu o civilizat le strămă, căreia îi ignorase limba, formele de viaţa şi de cultură. Pentru a comunica şi a se înţelege, nu există decât două surse: expresia feţ celor indigenilor şi comportamentul lor vocal, legat de alte comportamente susceptibile a fi observate. Interpretul trebuie să identifice emisiunile verbale ale indigenilor, care au valoare de asentiment, de dezacord sau de indiferenţă, pe care să le „traducă „într-un vocabular compatibil cu intenţiile comunicative comune. „Traducerea” în situaţia de faţă seamănă cu efortul depus de copil pentru deprinderea limbii materne. „Caritatea” de care uzează traducă torul – etnolog constă în dispoziţia de a refuza ideea că indigenul este reprezentantul unei „mentalităţi primitive”, caracterizată prin „ilogicitate”.

În opinia lui Jean Greisch, Quine împărtăşeşte o „naivitate hermeneutică familiară empirismului”, întrucât situaţia presupusă de el nu este „radicală”, cel puţin ca în eventualitatea întâlnirii unui om cu reprezentanţii unor civilizat îi extraterestre. Sunt eludate, cred, şi situaţii de interpretare derivate din comunicarea omului cu animalele

82 Cf. Jean Greisch, op. cit, p. 106

sau, de ce nu, transferul de mesaje între celelalte fiinţe vii.

Interpretarea radicală (Davidson)

Orice comprehensiune a limbajului celuilalt, crede Donald Davidson, implică o „interpretare radicală „n. Conceptul este menit să sugereze strânsa înrudire cu cel de „traducere radicală „întâlnit la Quine. Termenul *interpretare* pus în locul celui de *traducere* presupune un accent sporit pe ceea ce este explicit semantic în primul caz.

Câteva „principii" jalonează punctul său de vedere, extensiv şi holistic, asupra înţelegerii, între care cel al „caritătii" (al acomodării raţionale) joacă un rol decisiv, deoarece este menit să optimizeze acordul interpretului cu ceea ce interpretează. „Acomodarea" celor două instanţe solicită, totodată, impunerea unor elemente de coerenţă şi corespondenţă logice la nivelul credinţelor, atitudinilor şi enunţ urilor implicate în actele de comunicare şi „traducere". Davidson echivalează „interpretarea" şi

„Indeterminarea", arătând că indeterminarea interpretării trebuie asumată analog impreciziei unei măsurători cu pretenţii de exactitate. Indeterminarea nu priveşte limitările epistemologice ale interpretării, cât valenţele holistice ale credinţei şi înţelesului.

Procedura de „interpretare radicală „propusă de Davidson constă deci, pentru interpret, în a formula cu privire la limbajul celui interpretat cele mai multe fraze posibile de forma (T). El o face pe baza a trei principii: (1) începe prin a repera, în interiorul frazelor emise de [83]

Interprétant, fraze declarative pe care acesta din urmă le „ia ca adevărate", sau pe care le presupune ca fiind adevărate; (2) formulează, în limbajul său (al interpretului), fraze (T) corespondente; pleacă de la principiul că marea parte a credinţelor celui interpretat sunt la fel cu ale lui. A înţelege un limbaj înseamnă a-l

83 Donald Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford University Press, New York, 1984; ed. fr., Enquête sur la verité et l'interprétation, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, pp. 187sq.

interpreta[84].

Principiul „carităţii”, în acest caz, constă în a presupune că nu există interpretare posibilă a unui enunţ dacă nu suntem capabili de a identifica

„Atitudinile propoziţionale ale unui locutor”. O teorie a interpretării care pune o corelaţie strânsă între credinţă şi semnificaţie trebuie să parieze pe faptul că locutorul „ştie” ce spune, crede că este adevărat ce spune şi că bună parte a ceea ce spune este adevărat. Acest triplu pariu rezumă principiul „carităţii”. Nu există interpretare şi comprehensiune, dacă interpretul nu presupune că există o coerenţă între logica sa şi cea a interlocutorului. Principiul poate fi înţeles ca o strategie de maximizare a acordului, de întărire a coerenţei şi reducere a incoerenţei, de creştere a raţionalităţii şi reducere a iraţionalităţii.

Quine şi Davidson nu echivalează *équité* (*fairness*) şi *charity*. Cea din urmă este inevitabilă pentru oricine îşi asumă sarcina de a interpreta cuvintele şi gândirea altuia. Este vorba de prezumţia minimală de adevăr şi de raţionalitate cerută pentru ca procesul comprehensiunii să aibă loc.

Ce anume ne permite să interpretăm? Cum putem şti aceasta? Cum putem dispune de o cunoaştere în măsură să faciliteze producerea de interpretări? Cu siguranţă, discursurile susceptibile a fi interpretate nu sunt altceva decât acţiuni asociate unor intenţii non-lingvistice, precum cele de a avertiza, controla, insulta, acuza. Interpretarea radicală nu poate lua ca probă a semnificaţiei unei fraze o analiză a *intenţiilor* în virtutea cărora o enunţăm.

Interpretul trebuie să fie capabil a înţelege o frază oarecare dintr-o infinitate de fraze pe care locutorul le-ar enunţa. De aici decurg două exigenţe: dacă dorim să putem enunţ a explicit ceea ce interpretul ar trebui să cunoască pentru a ajunge la interpretare, este necesar să formulă în aceasta într-o formă finită. Dacă este să

84 Pascal Engel, “Herméneutique, langage et verité”, în Studia philosophica, vol. 57, Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Vien, 1998, p. 115

respectă în această pretenţie, trebuie abandonată orice speranţă de a ajunge la o metodă universală de interpretare. Cealaltă exigenţă impusă unei teorii a interpretării este ca aceasta să poată fi susţinută sau verificată prin datele empirice pe care le are un interpret la dispoziţia sa. Teoria are nevoie de o *metodă de traducere* din limbajul de interpretat în cel al interpretului. În felul acesta, s-ar satisface exigenţa unei metode exprimată în formă finită, după modelul unui manual, dar aplicabilă ori cărei fraze, din indiferent ce limbă.

Davidson susţine teza potrivit că reia putem utiliza ca teorie a interpretării o teorie a adevărului, modificând-o în aşa măsură încât să se poată aplica unei limbi naturale. O teorie formală a adevărului impune o structură complexă a frazelor, conţinând noţiunile primitive de *adevăr* şi *satisfacţie*. Dă în o explicaţie acestor noţiuni prin *forma teoriei* şi prin *natura probelor*. Avantajul acestei metode constă nu doar în liberul recurs la o noţiune de confirmare empirică, ci în ideea unei teorii puternice, interpretată în punctul cel mai avantajos. Cunoscând numai *condiţiile* sub care locutorii judecă frazele ca adevărate, putem ajunge la interpretarea fiecărui enunţ. Dacă ştim că o teorie a adevărului satisface criteriile formale şi empirice descrise, o putem folosi pentru a produce interpretări.

Pentru Davidson, „metodologia interpretării nu este altceva decât epistemologie văzută în oglinda semnificaţiei”. Oriunde există limbaj, există deja interpretare. Termenul „interpretare” trebuie luat în două feluri: ca sinonim celui de comprehensiune (*Understanding*), dar nu şi ca operaţie „subiectivă „a interpretului. Ceea ce se aşteaptă de la o teorie a interpretării este ca ea să ne faciliteze a înţelege orice enunţ proferat într-o limbă *L* determinată. Interpretarea ar putea fi „radicală”, dacă face apel la date empirice, în loc să presupună tacit cunoaşterea unui element sau altul din limbajul L. Presupoziţia comună lui Quine şi lui Davidson este aceea că, pentru a înţelege un altul, traducă torul sau interpretul trebuie să presupună că fac recurs la aceeaşi

„Logică”. Dar în loc să ne spună ce trebuie să facem pentru a înţelege (Gadamer), Davidson ne ajută mai bine să înţelegem ce facem când înţelegem[85].

Concepţia lui Davidson asupra unei teorii a semnificaţiei ca teorie a adevărului este valabilă limbajului deja înţeles, şi nu una aplicabilă situaţiei în care cineva ar dori să înveţe ce semnifică frazele dintr-un nou limbaj. Nepreocupaţi de dimensiunea istorică sau de tradiţie, Quine şi Davidson se interesează despre cum anume, într-o situaţie de „interpretare radicală”, un interpret ar putea înţelege un limbaj pe care nu-l înţelege şi cum să atribuie stări mentale celor implicaţi. Gadamer, în schimb, vizează nu credinţe sau stări mentale, ci sensul „istoric” în condiţii non-naturale, în care există deja un sens, pentru a-l atribui textelor de interpretat[86].

Avem temeiuri să credem că „majoritatea credinţelor în interiorul unei reţele globale de credinţe sunt adevărate”, crede Davidson. Însă nu trebuie să punem în concurenţă noţiuni de cunoaştere şi credinţe, întrucât cunoaşterea însă şi nu este decât „credinţă adevărată justificată”. Momentul credinţei nu poate fi eliminat din analiza procesului cunoaşterii şi, în general, al comprehensiunii. „Credem totdeauna mai mult decât suntem în drept să credem”. Semnificaţiile şi credinţele sunt inseparabile ca gemenii siamezi; supradeterminarea credinţelor în raport cu senzaţiile şi observaţiile nu este necesar un defect.

Adevărul trebuie comparat cu o pânză de păianjen. Se trece de la adevărul-corespondenţă la ideea unui adevăr-coerenţă, vizând compatibilitatea cu sistemul global de propoziţii pe care le luă în ea adevărate. Nu vom înţelege niciodată sensul unui enunţ, dacă vom căuta o relaţie termen cu termen între cuvinte şi realitate. Putem spune că cel mai scurt drum de la limbaj către realitate trece prin „atitudinile propoziţionale”. Trecerea de la „a lua drept adevărat” la „condiţiile de adevăr” presupune un

85 Ibidem, p. 118

86 Ibidem, p. 115

salt. Nu există interpretare şi comprehensiune posibile decât dacă interpretul presupune că şi credinţele interlocutorului său se supun uneia şi aceleiaşi logici, că interlocutorul gândeşte cum că ceea ce spune este adevărat, şi că majoritatea lucrurilor pe care le spune sunt adevărate.

Interpretaţionismul

Fără îndoială, unele aptitudini practice, comune interpretului şi celui interpretat, trebuie să servească drept bază comprehensiunii. Tezele lui Davidson nu sunt receptate fără obiecţii. A înţelege un limbaj, spun unii, nu poate fi pur şi simplu interpretare. „Trebuie renunţat la *interpretaţionismul* lui Davidson, cere Pascal Engel, şi la teza potrivit că reia nu există sens lingvistic şi conţinuturi mentale decât relativ la o interpretare”[87].

Pentru Günter Abel, conceptul davidsonian al interpretării are două limite: nu este întru totul „fundamental”, pentru că pariul asupra imediatităţii ocultează procesele elementare de interpretare care intervin în însăşi construcţia experienţei; nu este destul de general, deoarece nu se ridică la înălţ mea unei semiotici generale, de genul celei peirceene, care ia în seamă şi sistemele non-lingvistice.

Abel cere fie să admitem că limbajul nostru se articulează direct pe obiectele şi evenimentele lumii reale, fără a apela la forţa mediatoare a relaţiilor cauzale şi, în acest caz, trebuie să pariem pe faptul că credinţele noastre sunt global adevărate, fie să acceptăm că ceea ce luă în drept adevărat îşi are rădăcini în procesul de interpretare. Potrivit lui Abel, ipoteza că orice conflict al interpretării, orice divergenţă de opinie s-ar efectua pe baza unui acord prealabil, imposibil de pus în discuţie, este un mit. Chiar acest acord este rezultat al interpretării. Pentru a avea înţelegere reciprocă, nu este suficient ca locutorul şi interlocutorul să aibă credinţe şi opinii comune; trebuie să probeze experienţe comune şi să-şi fi acordat deja judecăţile. Faptul că doi interlocutori nu au divergenţe de

87 Ibidem, p. 127

opinii nu înseamnă imediat că se „înţeleg”.

Avem, cum se vede, pe de o parte, o filosofie a limbajului centrată pe conceptul interpretării

(Davidson), pe de alta „interpretaţionism” filosofic în maniera lui Abel. Cel din urmă nu pune în discuţie legitimitatea vreunui principiu hermeneutic sau necesitatea de a recurge în unele situaţii la exigenţa „caritătii”. Recuză, în schimb, generalizările şi extrapolările pripite, cum şi asumarea unui concept restrictiv al interpretării, pliat doar pe comprehensiunea mutuală a limbajelor. Suspiciunea poate fi uneori la fel de profitabilă ca şi încrederea. Alteori, încrederea singură este suficientă, cu condiţia să fie atelată unui scop onorabil.

V. Critica prejudecăţilor şi reabilitarea lor

Poate din raţiuni de simetrie sau din considerente mai curând strategice construim argumente şi judecăţi stivuindu-le în regimuri paralele – conivente, complementare sau contradictorii. Aşa se explică, de pildă, ră era ţul multisecular de care s-au bucurat deopotrivă Adevărul şi Cunoaşterea, dar şi dizgraţia ireprimabilă în care au căzut Falsitatea şi Ignoranţa. Primele au populat registrul solar al ideilor, aducând beneficii incomensurabile filosofiei şi ştiinţei; celelalte, evident vulnerabile, au servit drept ţinte ideale criticilor necruţătoare. Binele, Frumosul, Dreptatea, Virtutea au întărit „armada” conceptelor „bune”, „pozitive”, în timp ce opusele lor au devenit redutele privilegiate ale tuturor intenţiilor de asediu epistemic.

Pentru orice filosof sau savant, minciuna, eroarea, superstiţia, prejudecata sunt ipostazele eterne ale răului şi negaţiei, de aceea se cuvin anihilate. Cu cât rezistenţa lor este mai mare, cu atât sporeşte satisfacţia deconspirării lor. Nonconformiştii nu-şi interzic plăcerea de a le ră stă lmă ci sau de a le supune unei lecturi „inversate”. Dacă asupra erorilor şi superstiţiilor corul dezaprobării este quasi-unanim, în cazul minciunii şi prejudecăţii, unii filosofi au evocat virtuţi incontestabile fiecăreia. Nu

vorbise Platon despre minciuna utilă în educaţie, în terapia medicală şi politică? Nu ceruse Nietzsche să abatem cercetările filosofice în direcţii mai productive speculativ, câtă vreme cercetarea adevărului s-a dovedit nefecundă? În privinţa prejudecăţilor, doar în veacul trecut, odată cu hermeneutica lui Gadamer, s-a estompat oarecum zelul critic – inaugurat de filosofi precum Fr. Bacon, Descartes, Locke, Spinoza, Kant şi mai tot i iluminiştii.

Flexiuni ale receptării

Există o precepţie „critică „la adresa prejudecăţilor, care le situează pe acestea în sfera unei epistemologii tenebroase, amintind de caverna platoniciană, şi o alta, de inspiraţie filosofico-hermeneutică recentă, mai curând pozitivă, vizând reabilitarea datelor prealabile ale cunoaşterii. Extremele receptării glisează între zelul critic, deconstructiv – pe de o parte; acceptare, complicitate, asumare voluntară – pe de alta.

Ce s-ar putea spune despre prejudecăţi şi în ce măsură acestea pot constitui un pol de interes hermeneutic? Să admitem mai întâi că prejudecata nu se recunoaşte ca atare decât rareori; ea refuză îndeobşte demersurile introspective care i-ar deconspira temeiurile „veritabile”. Este non-reflexivă, dar şi refractară ori cărei cenzuri interne. De aceea, se recunoaşte mai curând din exterior, constituind imaginea celuilalt faţă de noi înşine.

Prejudecăţile sunt idei fixe, asumate cu sinceritate, „principii” inflexibile care ne motivează gândirea şi acţiunea. Nefiind acceptate ca atare – ca prejudecăţi, aşadar –, ele trec drept adevăruri sau presupoziţii „necesare”, legitimând natura opţiunilor personale ori de grup. Simplificând lucrurile, am putea reţine cel puţin trei feluri de atitudini în privinţa prejudecăţilor: *critică*, *binevoitoare şi sceptică*.

Dintr-o perspectivă critică şi negativă, un

Voltaire socotea că prejudecăţile sunt „regii vulgului” sau „raţiunea proştilor”, aşezându-le într-un regim epistemic secund sau derizoriu. Victor Hugo punea „cele mai mari prejudecăţi” pe seama spiritelor mici, iar un

Malebranche era ferm convins că prejudecăţile „ocupă o mare parte a spiritului şi infectează o alta”. Este suficient să cunoaştem una, pentru a percepe o alta. Prejudecăţile nuţin doar de spirit; rădăcinile lor sunt în inimă, adică în pasiuni, şi în cea mai intratabilă din toate – orgoliul. Când vom vindeca genul uman de orgoliu, crede Malebranche, vom putea distruge cel mai mare număr şi cele mai funeste prejudecăţi. Acestea se uzează treptat şi devin mai puţin răufăcătoare, pe măsură ce oamenii ajung să comunice optim între ei. Alain vedea în prejudecată „ceea ce este judecat înainte de a fi informat”. Prejudecăţile pot veni de la pasiuni (ură, orgoliu), din obişnuinţa de a trimite la formule vechi, consacrate de autorităţile timpului trecut, din lenea de a cerceta.

Alt îi în schimb, leagă cunoaşterea veritabilă de buna familiarizare cu prejudecăţile, direcţie recuperată pe filieră romantică de hermeneuţi. „Nu vom judeca nicicând bine oamenii dacă nu cunoaştem (...) prejudecăţile timpului lor” (Montesquieu).

Sceptic în privinţa şanselor de anihilare a prejudecăţilor fusese Einstein: „este mai dificil să dezagregăm o prejudecată decât un atom”. Într-un registru apropiat, Antoine Sabatier de Castres, autorul unor *Pensées et observations morales et politiques* (1794), asociază metaforic prejudecăţile şi pasiunile: „prejudecăţile sunt pasiunile spiritului, cum pasiunile sunt prejudecăţile inimii”, subliniind că „este tot atât de dificil să le reformezi pe unele, ca şi să rezişti altora”.

Dicţionare, tipologii...

Dictionnaire des sciences philosophiques derivă prejudecăţile de la *prae* („înainte”) şi de la *judecare* („a judeca”) [88]. Echivalentul german ar fi *Vorurtheil*, compus în acelaşi fel. Termenul a aparţinut mai întâi jurisprudenţei, pentru a desemna fie o cauză judecată înainte – funcţie de natura faptelor produse –, fie invocarea unei chestiuni de judecat, anterioare dar şi asemănătoare celei curente.

88 M. Ad. Franck (coord.), Dictionnaire des sciences philosophiques, Librairie Hachette, Paris, 1875, pp. 1383-1384

Deplasat spre vocabularul filosofic, termenul conservă în secolul al XVII-lea aceleaşi semnificaţii – o judecată pe care o pronunţă în sau pe care o acceptăm fără un examen critic prealabil şi considerată din acest motiv ca eronată; o opinie totodată nereflectată şi falsă, de care suntem la fel de ataşaţi ca şi faţă de adevărurile cele mai evidente.

Două ar fi caracteristicile prejudecăţilor: *inflexibilitatea* şi *eroarea*. Un mare număr din prejudecăţile noastre sunt nereflectate fără a fi false, după cum altele – false – au fost precedate de o adâncă reflecţie. Eroarea nu este neapărat o prejudecată; câmpul celei dintâi este mai vast. Totdeauna o prejudecată este o judecată care se bizuie pe anumite principii, pe anumite noţiuni personale numite „prevenţii" (*preventions*) sau date prealabile, constituente oricărui demers intenţional.

În al său *Dictionnaire philosophique*, Voltaire numea prejudecata „une opinion sans jugement"[89]. Ar exista, crede el, „prejudecăţi universale, necesare", lesne de asociat cu virtutea. Am putea vorbi despre anumite „prejudecăţi bune", ratificate de uzul obştesc al raţiunii. Voltaire îndeamnă să nu confundă în sentimentele cu prejudecăţile; sentimentul nu este o simplă prejudecată, ci chiar ceva mai puternic decât aceasta. Într-o tipologie *ad-hoc*, francezul identifică prejudecăţi ale simţ urilor alături de altele – fizice, istorice, religioase...

Un *Dictionnaire de la langue philosophique*, alcătuit de Paul Foulquié şi Raymond Saint-Jean, invocă etimologia latină a lui *praejudicium*, care desemnează acţiunea de a judeca înainte, de a prezuma, judecata prealabilă, din care derivă dubletul *préjugé* – *préjudice*[90]. Trei ar fi sensurile presupuse: judecată pronunţată anterior într-o cauză analoagă; opinie fă cută înainte după consideraţii justificând un anumit sentiment de probabilitate; judecată oprită înainte de a-i da o justificare raţională şi luată de

89 Voltaire, Dictionnaire philosophique, II, Librairie Garnier Frères, Paris, 1967, pp. 196 sq.

90 Paul Foulquié, Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris, 1963, p. 564

obicei ca eronată.

Prejudecata ar putea fi „confortul ignoranţei” sau ignorarea voită, cu rol compensatoriu. Manualele de istorie, spre exemplu, utilizează prejudecăţile din tendinţa ideologică de a fabrica mituri grandioase, pentru a dovedi ascendentul sau superioritatea unor culturi, naţiuni sau state.

La nivel social, prejudecata este o predispoziţie spre agresiune sau orice altă dispoziţie negativă faţă de un grup care a fost calificat după nişte caracteristici simple, discriminatorii, bazate pe informaţii incomplete şi părtinitoare. Frustrarea şi agresiunea au fost adesea postulate drept cauze.

Altă explicaţie a prejudecăţii în acest registru poate fi conformitatea, evaluarea negativă a grupurilor, stilul de gândire dogmatic, pe fondul unei personalităţi autoritare. În acest fel, se fixează stereotipurile – acele imagini fixe şi simplificate despre un grup, plecând de la generalizări care ascund diferenţele sau particularităţile.

Rasismul, bună oară, este un comportament abuziv care constă în a dispreţ ui o persoană având caracteristici fizice şi culturale diferite de cele proprii (culoarea părului, limba vorbită, religie, origine geografică sau mod de viaţa) [91]. El se traduce prin atitudini, practici sau conduite care-şi au ca origine xenofobia, etnocentrismul, stereotipurile şi necunoaşterea celorlalţi, adică neînţelegeri ataşate caracterelor rasiale, etnice sau culturale. Ignoranţa este sursa rasismului; prejudecăţile corespondente se hrănesc

---

91 Să luă m ca exemplu ideile lui Gobineau. Acesta este convins că Adam este autorul speciei albe, lucru confirmat şi de Scripturi. Textul biblic ar confirma faptul că din primul om descind generaţ ii care, incontestabil, au fost albe. Dintre toate grupurile umane, naţ iunile europene şi descendenţ ii lor sînt cele mai frumoase. Există şi o inegalitate de forţ e. Să lbaticii din America, negrii, hinduşii, australienii sînt inferiori albilor. Rasele umane ar fi, în plus, inegale din punct de vedere intelectual, cum şi limbile sînt în raport perfect cu meritele sau invirtuţ ile raselor. Cf. Joseph Arthur, conte de Gobineau, Eseu asupra inegalită ţ ii raselor umane, Editura Incitatus, Bucureşti, 2002, p. 112

tocmai din aceasta.

Cartografia prejudecăţilor

Există păreri potrivit cărora prejudecăţile se însă dă cinează odată cu vârsta, copilăria fiind staza cea mai vulnerabilă pentru fixarea lor. d'Holbach, de pildă, credea că „cel mai sigur mijloc de a înşela oamenii şi de a perpetua prejudecăţile lor este de a-i înşela în copilărie". Prima vârstă a omului nu oferă protecţie naturală faţă de asaltul constant al prejudecăţilor adulte. Este şi părerea lui Antoine Sabatier de Castres: „orice idee admisă fără examen, fără aprobarea judecăţii este o prejudecată; ori noi nu învăţăm în copilărie decât ideile altora. Raţiunea noastră este coruptă înainte de a fi formată". Pentru firile predispuse la meditaţie, copilăria ar fi un *topos* al lipsei de prejudecăţi: „copilul este fără prejudecăţi, prima calitate a unui filosof. El percepe lumea aşa cum este, fără idei a priori care falsifică viziunea noastră de adulţi" (Jostein Gaarder).

Există locuri în care prejudecăţile sunt mai evidente sau ocupă un spaţiu privilegiat? Dacă inventariem diversitatea opiniilor „autorizate", constată în prezenţa şi acţiunea lor în registre eterogene, de la spaţiul comunitar la reflecţiile cele mai subtile sau în limbajul acestora.

„Nu există popor fără prejudecăţi, căci spiritul public, tradiţia sunt tot atâtea reţele de credinţe dobândite, admise, continuate fără demonstraţie evidentă, fără discuţie. Pentru a acţiona trebuie să crezi; pentru a crede trebuie să decizi, tranşezi, afirmi şi, în fond, a prejudeca problemele", scria la 1862 H. – cratima sus – în COVar3F. Amiel. Prejudecăţile sunt „experienţa naţiunilor", „axiome ale bunului lor simţ" (E. et J. de Goncourt), „instinctul de conservare al societăţilor sub diferite forme", „instinctul social uman" – după expresiile lui E. Faguet, autorul unui eseu despre *Préjugés nécessaires*.

În privinţa câmpurilor disciplinare, filosofia pare a fi locul privilegiat al prejudecăţilor „erudite", la concurenţă cu morala şi politica, însă tot ea este privită ca fiind arma

cea mai îndreptăţită să le vâneze ori să le contracareze[92]. Critica filosofică a insistat îndeosebi asupra prejudecăţilor „logicii" sociale, omiţându-le, voit sau nu, pe cele adă postite în limbaj. Filosofii care s-au ridicat cu atâta îndârjire împotriva a ceea ce au numit *prejudecăţi* ar fi trebuit să înceapă prin a scăpa ra de însă şi limba în care scriau. Căci „limba este prima dintre prejudecăţile noastre, şi le închide pe toate", scria Louis-Ambroise de Bonald în ale sale *Pensées* de la 1859. Această idee este recurentă la Nietzsche, cel care, în *Omenesc*, *prea omenesc* (18781879), nota cum că „fiecare cuvânt este o prejudecată", proclamând deopotrivă ubicuitatea prejudecăţilor, a limbajului şi a interpretării.

Prejudecată şi paradox

Dacă prejudecăţile frecventează cu prisosinţă antecamerele logicii şi adevărului, situându-se de partea simţ ului comun şi a locurilor comune în argumentare, am putea găsi că potrivnice lor în cel mai ridicat grad sunt paradoxurile. Ce este un paradox? Proba unei acuităţi speculative deosebite, care duce gândirea spre propriile limite, un exerciţiu de inspirată combinatorie a raţiunii şi limbajului, în urma că reia se profilează idei noi, soluţii noi, formule inedite, sfidând confortul intelectiv şi inerţia deprinderilor curente sau moştenite printr-o îndelungată întrebuinţare. „O prejudecată este un adevăr afirmat în exces", scria Jules Renard în *Jurnal*ul său. Poate tocmai de aceea un Rousseau va prefera paradoxul prejudecăţii („îmi place mai mult să fiu om al paradoxurilor decât om al prejudecăţilor").

Există totuşi o la fel de mare uzură a paradoxurilor; invocarea ostentativă, recurenţa neinspirată, banalizarea, atenuează ineditul şi spectaculosul unui paradox „proaspăt „formulat. Proust observa tranziţia necesară de la paradox către prejudecată („paradoxurile de azi sunt prejudecăţile

92 „In morală, ca şi în Politică, aproape totul este eroare sau prejudecată . Omul iubeşte mai mult să acţ ioneze decît să gîndească ; el preferă mai bine să creadă decît să examineze" (Antoine Sabatier de Castres).

de mâine”).

„Cruciada” filosofilor

Despre prejudecăţi în general au scris majoritatea filosofilor empirişti, Fr. Bacon, J. Locke (*Eseu asupra intelectului omenesc*), Kant (*Critica facultăţii de judecare*, *Logica generală*). Dumarsais a publicat la 1797 *Essai sur les préjugés*, unde critică, între altele, prejudecăţile politice şi religioase.

Francis Bacon credea că există prejudecăţi naturale sau „idoli ai tribului”, adică erori născute odată cu noi şi inseparabile speciei. Dacă ele există, noi nu avem niciun mijloc de a le recunoaşte, de vreme ce ne sunt conforme şi le luă în drept adevăr. Adevărul şi eroarea, de altfel, sunt definite prin acordul sau opoziţia faţă de legile generale şi invariabile ale naturii noastre. Dar dacă nu există erori naturale, există dispoziţii naturale care, deturnate de la scop sau dezvoltate în exces şi menţinute într-o direcţie vicioasă, prin forţa obişnuinţei, pot să ne conducă la a accepta fără examen critic opinii false. Aceste dispoziţii conduc toate prejudecăţile şi pot fi reduse la două: *încrederea pe care o avem în semenii noştri şi în noi înşin*; *sentimentul de autoritate şi cel al amorului propriu*. Cele două principii, dezvoltate echilibrat, au urmări favorabile asupra educaţiei şi formării tânărului. Excesele conduc la prejudecăţi de sectă, etnice, naţionaliste, profesionale, de castă, de şcoală, politice, sociale, religioase...

În privinţa *prejudecăţilor care vin din noi înşine*.

Malebranche scria că sunt vizibile la trei categorii de persoane: la unii care se deprind rău cu studiul vreunui autor sau al vreunei ştiinţe false sau inutile; la cei care se preocupă de propriile fantezii; la cei care cred că ştiu tot din ce se poate cunoaşte, dar că nu cunosc nimic cu certitudine, totul rezumându-se la opinii. „Prejudecăţile acestor persoane nu permit decât ca spiritul lor să privească fix ideile obiectelor, toate pure şi fără amestec, dar ei le deghizează, le acoperă cu cărţile lor, şi le prezintă mascate, încât este dificil să se dez înşele sau să

recunoască erorile”[93].

Unul din cei mai înverşunaţi critici ai prejudecăţilor este Immanuel Kant. În *Critica facultăţii de judecare*, el vorbeşte „Despre gust ca un fel de *sensus communii*”. Simţul comun este intelectul uman comun. Ce înţelege Kant prin termenul „comun”? „Ceea ce este *vulgar*, ceea ce poate fi întâlnit pretutindeni, iar a-l poseda nu reprezintă vreun merit sau privilegiu” 7. Prin *sensus communis* trebuie reţinută ideea unui simţ comun al tuturor oamenilor, adică al unei facultăţi de judecare dependentă de modul de reprezentare al celorlalţi.

Trei sunt maximele „intelectului uman comun”, care pot servi la explicarea principiilor unei critici a gustului: gândeşte independent; gândeşteţinând seama de punctul de vedere al celuilalt; gândeşte totdeauna în concordanţă cu tine însuţi. Prima dintre maxime este expresia unui mod de gândire viu, dinamic, *liber de prejudecăţi*; secunda – a unui mod de gândire /arg; a treia – expresia unei gândiri *consecvente* 8.

Înclinaţia spre pasivitate, deci spre eteronomia raţiunii, este numită de Kant *prejudecată*, iar cea mai mare dintre prejudecăţi este socotită a fi *superstiţia*, întrucât provoacă o orbire care ilustrează nevoia de a fi condus de alt îi. Eliberarea de superstiţie şi de prejudecăţi în genere este numită de Kant *luminare*. Tocmai de aceea, filosoful va recomanda libera folosire a raţiunii, a inteligenţei proprii, odată cu eliberarea de „viruşii” acesteia.

În a sa *Logică generală*, Kant vorbeşte despre „Perfecţiunea cunoaşterii după modalitate”, invocând, pe rând, asentimentul (opinia, credinţa, ştiinţa), convingerea şi înduplecarea, reţinerea şi suspendarea judecăţii, judecăţile provizorii, prejudecăţile şi atitudinea cuvenită faţă de ele[94].

Descriind sursele şi tipurile prejudecăţilor, Kant cere

---

93 Cf. N. Malebranche, Recherches de Ja verité, II, 2-ème partie, ch.VII, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1975

94 Cf. Idem, Logica generală , Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică , Bucureşti, 1985

să nu se identifice judecăţile provizorii cu prejudecăţile. Prejudecăţile sunt judecăţi provizorii pentru *faptul că sunt acceptate ca principii*. Fiecare prejudecată trebuie considerată drept un principiu al judecăţilor eronate. Din prejudecăţi nu decurg prejudecăţi, ci judecăţi eronate. Trebuie să distingem cunoştinţa falsă, care decurge din prejudecată, de sursa acesteia, de prejudecata însăşi.

Câteodată prejudecăţile sunt judecăţi provizorii adevărate, având însă pentru noi valoare de principii sau de judecăţi determinante – ceea ce nu este corect. Cauza acestei iluzii trebuie căutată în faptul că motivele subiective sunt considerate în mod greşit ca fiind obiective. Sursele principale ale prejudecăţilor, potrivit lui Kant, sunt *imitaţia*, *obişnuinţa* şi *înclinaţia*. O prejudecată din imitaţie poate fi numită şi înclinaţie pentru *aplicarea pasivă a raţiunii* sau pentru aplicarea ei *mecanică*, în locul unei *aplicări spontane*, *pe baga legilor*.

Raţiunea este un principiu activ care n-ar trebui să împrumute nimic de la simpla autoritate a altuia şi nici de la experienţă, dacă este vorba de aplicarea ei *pură*. Dar indolenţa îi obligă pe foarte mulţi să calce mai bine pe urmele altora, decât să-şi încordeze propriile forţe intelectuale. Dintre mijloacele ajutătoare ale imitaţiei fac parte: formulele, aforismele, sentinţele (propoziţii care se recomandă şi a căror autoritate se menţine adesea peste veacuri), *canones* (aforisme generale) şi proverbele.

Prejudecăţi obişnuite sunt cele ale autorităţii: prejudecata faţă de autoritatea persoanei, autoritatea mulţimii sau a epocilor trecute. Opusă acesteia este prejudecata faţă de noutăţi. Pe lângă prejudecăţile faţă de autoritate, există prejudecăţi din *amor propriu* sau din *egoism logic*. Kant se anunţă un inamic înverşunat al prejudecăţilor, deşi recunoaşte că anihilarea acestora este foarte dificilă.

Ca şi autorul *Criticilor*, Garrigou-Lagrange abordează prejudecăţile din perspectiva simţ ului comun. „Simţul comun este raţiunea spontană sau primitivă „[95]. Teoria

95 P. Réginald Garrigou-Lagrange, Le sens commun. La philosophie de

nominalistă a simţ ului comun, ilustrată de M. Le Roy, distinge *prejudecăţi particulare*, proprii fiecărei epoci şi fiecărui temperament, de *prejudecăţi generale*, ţinând de particularităţile în care se dezvoltă cunoaşterea. În prima categorie include „erorile sistematice" – variabile odată cu oamenii, circumstanţele, ţările şi timpurile11. Apelul la simţul comun este în fapt apelul la ignoranţă şi prejudecăţi.

Heidegger şi „cutia Pandorei".

Încă în prima jumătate a secolului al XVII-lea, Johann Konrad Dannhauer propunea doctrina despre *media interpretationis*. Reflecţia asupra condiţiilor de posibilitate a comprehensiunii trebuie dublată de o analiză a „patologiilor" hermeneutice, adică a eşecurilor de interpretare. Ca şi în medicină, un diagnostic precis poate vindeca maladiile principale ale interpretării, anume obscurităţile discursului şi rea-voinţa, „prejudecăţile" sau parti pris-urile

(*praeoccupationes*) interpretului.

Schleiermacher, la rândul său, distinsese două cauze ale neînţelegerii: *parti-pris-ul* şi *precipitarea*, prima constând în „predilecţia unilaterală pentru ceea ce este cel mai apropiat ideilor familiare ale individului"[9697]. Cunoscându-le, interpretul poate evita „universala" neînţelegere, recurgând la acele metode (tehnică, psihologică...) dispuse a-l apropia de sensul intuit al textului.

Una din prejudecăţile hermeneuticii, moştenită încă de la „părintele" hermeneuticii generale, fusese aceea că obiectivitatea cunoaşterii istorice se obţine printr-o mistică „transpunere" în spiritul epocii, care să permită raţionarea după reprezentările şi conceptele acesteia. Prezentul ar fi

---

l'être et les formules dogmatiques, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1922, p. 25

96 M. Le Roy, Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, juillet, 1899, p. 379

97 Cf. H.-G. Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 118

el însuşi sursă de prejudecăţi, astfel încât evadarea în trecutul istoric ori ipoteticul survol geografic ar garanta o reducere a distanţelor care separă cunoaşterea de ignoranţă, înţelesul de neînţeles, familiarul de ceea ce îi este străin

După fervoarea critică a Iluminismului la adresa prejudecăţilor şi tentativa romantică de a le reconsidera, posteritatea lui Nietzsche a fost mai puţin vehementă în condamnarea lor, dar mai interesată de sesizarea prezenţei acestora în practica interpretării. Lipsa de normă pare a fi devenit însă şi... norma. Nu fusese „profetul nihilismului" cel care a cerut revizuirea „locurilor comune" ale filosofiei şi culturii în genere? Nietzsche a formulat categoriile „apolinicului" şi „dionisiacului", interpretând, din perspectiva lor, destinul culturii europene ca fiind unul ce ar fi pierdut prematur dimensiunea tragicului, aceasta evoluând în direcţiile serenităţii suspecte şi superficialului; a condamnat histrionismul lui Socrate, considerându-l pe acesta vinovat de turnura „teoretică", alexandrină, pe care a luat-o lumea noastră; a criticat valorile tristă pânite în lumea creştină, socotindu-le produse ale unei mentalităţi resentimentare; a proclamat sentenţios „moartea" Dumnezeului creştin şi insurecţia „Supraomului", a „omului mai presus şi dincolo de el însuşi", potrivi interpretării heideggeriene. De fapt, nu înlocuise unele prejudecăţi cu altele, pe care doar istoria le-a recunoscut ca atare?

La vremea lui, Heidegger crezuse că deschide „cutia Pandorei", identificând acele „prealabile" epistemice care condiţionează fatalmente demersul exegetic. În *Sein und Zeit* (§32), filosoful german asociază înţelegerea fiinţării disponibile şi

„Complexului de scop". Acesta este implicit ori cărei interpretări, angajând deopotrivă priceperea prealabilă (*Vorbabe*), viziunea prealabilă (*Vorsicht*) şi anticipaţia prealabilă (*Vorgriff*); ele jalonează explicitarea, determinând sensul din perspectiva prejudecăţilor proprii

interpretului[98].

Pre” viziunea” scopului („sensului”) uşurează travaliul interpretării, orientându-l într-o direcţie convenabilă atât din punct de vedere al competenţelor prealabile, cât şi al posibilităţilor proprii de conceptualizare. Important, crede Heidegger, este să cunoaştem condiţiile de realizare a ori cărei explicitări, putând astfel să ne ferim ca anticipaţia, viziunea şi priceperea prealabilă „să fie impuse prin intuiţii şi noţiuni populare”. Tratarea „ştiinţifică „a obiectului va fi fă cută însă cu respectarea presupoziţiilor ontologice ale cunoaşterii istorice, care „transcend în mod esenţial ideea de rigurozitate proprie ştiinţelor exacte”. Cu toate acestea, interpretul nu se poate elibera de ceea ce „stă în imediat”, adică de prejudecăţile proprii, admise ca inevitabile oricărui act de explicitare, tocmai datorită datelor prealabile aflate la îndemână şi disponibilităţii anticipative create în baza lor.

În alt loc, Heidegger pune tocmai pe seama prejudecăţilor faptul că lipseşte nu numai răspunsul la întrebarea despre Fiinţă, dar că „până şi întrebarea însă şi este obscură şi lipsită de orientare”[99]. Reuşeşte el oare să se elibereze, fie şi parţial, de prejudecăţile pe care tocmai le stigmatiza? A izbutit să aşeze problema hermeneutică într-un loc ceva mai ferm, din care aceasta să-şi etaleze direct, inatacabil, obiectul şi metoda?

Recuperarea gadameriană a prejudecăţii

H. – cratima sus – în COVar3G. Gadamer invocă în a sa *Adevăr şi metodă* „descoperirea heideggeriană a

98 M. Heidegger. Fiinţ ă şi timp, Editura Jurnalul literar, Bucureşti, 1994, pp.150-153: „Explicitarea a ceva drept cutare sau cutare lucru este fundamentată în mod esenţ ial de priceperea prealabilă, de viziunea prealabilă şi de anticipaţ ia prealabilă . Explicitarea nu este niciodată o sesizare epurată de orice presupoziţ ie a unei fiinţ ă ri dinainte date. (...) Sensul structurat de priceperea prealabilă , de viziunea prealabilă şi de anticipaţ ie, constituie orizontul proiectă rii, orizont în care ceva poate fi înţ eles drept cutare sau cutare lucru (...)”.

99 Ibidem, p. 27

structurii de anticipaţie a comprehensiunii" ca una deosebit de importantă în plan hermeneutic, însă perfectibilă. Gadamer anunţă o schimbare de perspectivă în raport cu magistrul său[100].

Sarcina hermeneutică este aceea de a orienta punerea problemei „spre fond" (*sachliche*), adică asupra datelor prealabile. „Numai recunoscând rolul prejudecăţilor în orice comprehensiune, crede Gadamer, ducem problema hermeneutică la locul ei". Invocând raţiunea edificantă, Iluminismul dă un accent negativ prejudecăţii. Prejudecata lui fundamentală este tocmai „prejudecata contra prejudecăţilor" în general şi rezultanta – recuzarea tradiţiei.

Pot fi însă reabilitate prejudecăţile, după criticile şi rezervele formulate la vremea lor încă de Platon, Francis Bacon, Descartes, Kant sau Hegel? Au acestea o disponibilitate epistemică acceptabilă? Se pretează ele unei valorificări hermeneutice? Gadamer argumentează de fiecare dată favorabil, traducând în termeni pozitivi toate calificările depreciative. Prejudecă ţ ileţin de structura intrinsecă a cunoaşterii; ele nu sunt întotdeauna de condamnat şi nici de neglijat. Ce sunt în fapt

---

100 „Pentru noi problema va fi de sens inversat, de a şti cum, o dată degajate obstacolele ontologice ale conceptului de obiectivitate proprie ştiinţ ei, hermeneutica poate da seamă despre istoricitatea comprehensiunii. Maniera tradiţ ională în care hermeneutica se înţ elegea pe sine trimitea spre un caracter propriu-zis tehnic (...). Am putea să ne întrebă m dacă există o disciplină tehnică a comprehensiunii (...). La Heidegger (...) interpretul trebuie să se lase determinat de fapte (lucruri). Oricine vrea să interpreteze un text are în minte un proiect. Încă din momentul în care se conturează un prim sens în text, interpretul anticipează sensul pentru întregul text (...). Interpretarea începe cu concepte prelabile, care vor înlocui conceptele însuşite. (...) Oricine caută a înţ elege este expus erorilor suscitate de preconcepţ iile care nu au suferit proba lucrurilor însele (...). Este deci rezonabil să recunoaştem că interpretul nu accede direct la text, bizuindu-se pe preconcepţ iile deja existente, dar el trebuie să pună la încercare acele prejudecă ţ i, întrebîndu-se asupra legitimită ţ ii lor, adică asupra originii şi validită ţ ii lor". Cf. Hans-Georg Gadamer, op. cit., pp. 103 sq.

prejudecăţile?

„Prejudecata este o judecată fă cută înaintea examinării tuturor elementelor ce determină fondul. În limbajul jurisprudenţei, prejudecata înseamnă acea decizie juridică preliminară dinaintea judecăţii definitive propriu-zise (...). *Prejudice*, ca şi *praejudicium*, semnifică micşorare, dezavantaj, pă cât. Totuşi, această negativitate este doar în privinţa consecinţelor (...). *Préjugé* nu înseamnă judecată eronată; dimpotrivă, conceptul de prejudecată poate primi o apreciere pozitivă sau negativă. Latinescul *praejudicium* presupunea că există şi «prejudecăţi legitime» (pozitive). Germanul *Vorurteil* (= prejugé) semnifică doar judecată nefondată (...) „[101].

Noţiunea gadameriană de *préjugé*, crede Raphaël Célis, ar înlocui avantajos noţiunea schleiermacheriană de „divinaţie" sau noţiunea romantică de

„Inspiraţie"[102]. Dar, cum arată Ricoeur, prejudecata care orientează acţiunea trebuie supusă criticii, dacă nu vrem să servească ideologiei. Prin prejudecată, subiectivitatea se deschide orizontului lucrului studiat, al operei, al textului sau al evenimentului istoric.

Critica Iluminismului

Cele mai întâlnite prejudecăţi sunt datorate *autorităţii* umane şi *precipitării* care derivă din subiectul însuşi. Ideea că autoritatea este sursa prejudecăţilor, crede Gadamer, se acordă cu principiul iluminist kantian: „Îndrăzneşte să te foloseşti de propria raţiune", fără a te îndatora autorităţii altora.

Ipoteza fundamentală a Iluminismului ar fi fost aceea potrivit că reia uzajul metodic şi disciplinat al raţiunii este în măsură a ne feri de eroare. În termeni cartezieni, un text devine credibil dacă rezistă îndoielilor raţiunii. Este surprinsă exigenţa modernă a metodei. Iluminismul

---

101 Ibidem, pp.108-110

102 Raphaël Célis, „Le statut de la vérité dans la pensée herméneutique", în Studia Philosophica, Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien, vol. 57/1998, p. 171

consideră că acţiunea reformatoare a lui Luther a fost de „a fi slăbit considerabil prejudecata respectului persoanelor, în particular al papei filosofic (Aristotel) şi al papei roman". Nici autoritatea doctrinală a papei, nici recursul la tradiţie nu pot face inutil travaliul hermeneutic, capabil de a proteja sensul rezonabil al textului împotriva ipotezelor arbitrare[103].

Teologii protestanţi vorbeau despre autosuficienţa Scripturii (*sola Scriptura*) şi autointerpretabilitatea ei (*sacra Scriptura sui ipsius interpres*), considerând că sensul este direct accesibil. Tocmai în acest cadru argumentativ, Dilthey invoca „autonomia normativă „a textului sacru, lăsând a se înţelege că travaliul interpretării vizează doar întocmirile discursive omeneşti, supuse precarităţii şi erorilor. Aflarea adevărului se face în manieră euristică, ţ întind accesul la însuşi lucrul care trebuie interpretat, adică la lumea textului, a operei sau evenimentelor consemnate. Obiectivitatea va face trimitere la „comunitatea interpreţilor", adică la posibilitatea unui consens al specialiştilor în privinţa lucrului interpretat, ceea ce presupune, deopotrivă, talent, competenţă şi metodă.

„Fuziunea" orizonturilor

Romantismul a apărat o formă particulară de autoritate – cea a tradiţiei. Tot ce este consacrat de tradiţie şi de cutumă posedă o autoritate devenită anonimă. Orice educaţ iese sprijină pe acest principiu. De aceea s-a spus că *Aufklärung-vH* modern este abstract şi revoluţionar. Recunoaşterea autorităţii este totdeauna legată de ideea că ceea ce spune autoritatea nu este arbitrar sau iraţional, dar poate fi înţeles în principiul său. În aceasta constă autoritatea pe care o revendică educatorul, superiorul, specialistul.

Cum se pot însă cunoaşte datele tradiţiei în absenţa unei experimentări efective a trecutului? Sunt prejudecăţile prezente demne de evacuat din orizontul interpretării? Este „transpunerea" posibilă şi eficientă

103 Hans-Georg Gadamer, op. cit., p. 116

pentru a reduce distanţa culturală dintre lumi eterogene spaţial şi temporal?

Gadamer crede că numai această distanţă temporală este în măsură să facă posibilă soluţia problemei critice a hermeneuticii, anume distincţia între prejudecăţile *adevărate*, care ghidează comprehensiunea, şi prejudecăţile *false*, care antrenează *neînţelegerea*[104]. A înţelege o tradiţie presupune, fără îndoială, un orizont istoric. Dar nu poate fi vorba de a cuceri acest orizont plasându-ne real într-o situaţie istorică. Din contra, trebuie asumat dinainte propriul orizont, cu scopul de a ne putea plasa într-un altul. Actul de „replasare" nu este un transport empatic al unei individualităţi în alta, nici supunerea celuilalt propriilor noastre norme; el semnifică ridicarea la un nou nivel de înţelegere, care depăşeşte şi propria individualitate şi pe a celuilalt. Conceptul de „orizont" se propune aici pentru că exprimă amploarea superioară a viziunii pe care trebuie să o aibă interpretul. A cuceri un orizont înseamnă, pentru Gadamer, a învăţa să vezi dincolo de ceea ce este aproape sau prea aproape, de ceea ce este prea familiar. Orizontul interpretării – prezentul – este mereu în formare, câtă vreme trebuie să exploată în prejudecăţile noastre, dar nu el se poate forma fără a face recurs la trecut.

Comprehensiunea, la Gadamer, constă mai degrabă în procesul de „fuziune" a acestor orizonturi pe care pretindem că le izolă m, căci nu există orizonturi detaşate unele de altele[105].

Spre deosebire de Kant, care miza în exces pe performanţele „raţiunii pure", Gadamer încearcă să reabiliteze filosofic prejudecata, tradiţia şi autoritatea,

---

104 Ibidem, p. 139

105 „De ce să vorbim încă de fuziunea orizonturilor şi nu de un orizont unic care îşi trimite limitele pînă în profunzimile tradiţ iei? Fiecare întîlnire cu tradiţ ia, operată cu o conştiinţ ă istorică explicită, aduce cu ea experienţ a unui raport de tensiune între text şi prezent (...). In actul de înţ elegere se efectuează o veritabilă fuziune a orizonturilor, mulţ umită că reia proiecţ ia de orizont istoric este totodată constituită şi suprimată ('Aufhebung)" (Ibidem, pp. 145-147).

mizând pe ocurenţele semantice ale unui concept *CWirtkungsgeschichtliches Bewusstein* – „teoria conştiinţei expusă efectelor istoriei”) şi ale unei metafore – cea a „fuziunii orizonturilor”. O hermeneutică adecvată obiectului său va avea ca sarcină să pună în lumină realitatea istoriei în chiar sânul comprehensiunii, situaţie corespunzătoare unei „istorii a eficienţei” (*Wirkungsgeschichte*).

Gadamer inversează, aşadar, prejudecata kantiană a lui *Sapere aude*. Nimeni nu poate gândi prin sine însuşi, căci, vrea sau nu, este purtă torul unei tradiţii şi a unei istorii care îl precede. Nu există orizont închis, nici orizont unic. Prejudecata este orizontul prezentului care se deschide spre trecut – pe de o parte, spre celălalt – pe de alta. O cunoaştere dezlegată de prejudecăţi, ideologice sau de altă natură, este inconceptibilă.

Critici sau amendamente la opiniile lui Gadamer nu au întârziat să apară. Elveţianul Jacques

Bouveresse, de pildă, este de părere că un concept precum cel gadamerian de „prejudecăţi legitime” tinde să se confunde cu un fel de „presupoziţie necesară”, pe care raţiunea critică nu o poate nici surmonta, nici în chip real examina. Criteriul distincţiei dintre prejudecăţile „legitime” şi celelalte, din punct de vedere al interpretării, este la Gadamer următorul: prejudecăţile legitime sunt cele care, fără a avea nevoie să fie altfel „fondate”, fac efectiv posibilă comprehensiunea, iar prejudecăţi inacceptabile sunt cele care antrenează neînţelegerea.

La prejudecata unei posibile critici fără prejudecăţi putem opune constatarea lui Wittgenstein cum că „trebuie să recunosc anumite autorităţi pentru a putea să judec într-o manieră sau alta”. La Gadamer, autoritatea poate fi considerată direct ca o sursă de adevăr. Pentru autorul *Tractatus-ului*, acceptarea implicită a unor forme de autoritate condiţionează orice posibilitate de a introduce distincţia între adevăr şi falsitate. Ceea ce propune Gadamer, crede Bouveresse, nu este neapărat o reabilitare a autorităţii ca atare împotriva raţiunii, ci mai ales „o

tentativă de justificare raţională a supunerii faţă de autoritate, în particular de autoritatea tradiţiei”[106].

La Wittgenstein, criteriul bunei interpretări este faptul că ea ne oferă satisfacţie şi ne îndeamnă să interpretăm în continuare. Certitudinea de a fi înţeles devine cea a „legitimităţii” diverselor preconcepţii care au făcut posibilă interpretarea. Wittgenstein consideră că interpretarea şi comprehensiunea se exclud reciproc. A spune că înţelegem nu semnifică faptul de a nu mai putea interpreta în continuare, ci doar că nu o mai facem: „Ceea ce se petrece nu este că acest simbol nu poate fi interpretat, ci: eu nu interpretez. Nu interpretez pentru că mă simt bine în imaginea prezentă. Când interpretez, progresez din treaptă în treaptă pe calea gândirii”. Se întâmplă natural că interpretez semne, că dau o interpretare semnelor, dar nu de fiecare dată când înţeleg un semn interpretez. Când cineva întreabă cât este ora, nu are loc nicio interpretare, pentru că răspund automat[107].

Ignorarea dimensiunii „verticale” a comprehensiunii sau absenţa a ceea ce Gadamer numeşte „conştiinţa istoriei eficacităţii” (*wirkungsgeschichtliches Bewuß tsein*) constituie, pentru reprezentanţii actuali ai tradiţiei hermeneutice „prejudecata” şi defectul major al filosofiei analitice a limbajului[108].

Searle şi ipoteza „Fundalului”.

Tot o manieră de a consimţi la existenţa unor date prealabile, decisive în orice cunoaştere, este cea rezumată de John Searle în teza sa despre „Fundal”[109], prefigurată

---

106 Cf. Jacques Bouveresse, Herméneutique et linguistique, Editions de l’Eclat, Combas, 1991, pp. 27-29

107 Ibidem, p. 37

108 Ibidem, pp. 45-46

109 Potrivit tezei în cauză , „stă rile intenţ ionale funcţ ionează ca Fundal de capacită ţ i care nu constituie în sine fenomene inten- ţ ionale. Astfel, de exemplu, convingerile, dorinţ ele şi regulile nu determină decît condiţ ii de satisfacere — condiţ ii de adevă r, convingeri, condiţ ii de adevă r pentru dorinţ e etc., dat fiind un set de capacită ţ i care în sine nu constituie fenomene intenţ ionale. In felul acesta am definit conceptul de fundal, ca set de capacită ţ i non-intenţ

parţial de scrierile târzii ale lui
Wittgenstein. În istoria filosofiei, Hume ar fi fost primul care a recunoscut poziţia centrală ocupată de Fundal în explicarea cogniţiei umane, iar Nietzsche – filosoful cel mai impresionat de caracterul său radical contingent.

Ar exista, argumentează Searle, o cauzalitate de Fundal care ne predispune la anumite comportamente, la anumite experienţe şi motivaţ îi. Fundalul ar avea mai multe funcţii: el permite interpretări lingvistice şi perceptive, căci structurile Fundalului sunt conştiente[110].

Problema „conştienţei" datelor prealabile, a prejudecăţilor, a dispoziţiilor este însă greu de dovedit. Ea intră în contradicţie cu caracterul pretins nonintenţional al acestora. Dacă Fundalul este conştient, este şi raţional şi intenţional. Ori o bună parte a comportamentului nostru, au dovedit-o analiştii psihicului, scapă ori cărei logici. Nu există prejudecăţi false şi prejudecăţi adevărate, ci doar prejudecăţi asumate sau acceptate. Acceptarea însă poate surveni în urma unui eveniment care nu solicită deliberarea noastră. Dacă ne încredem în ea, dacă o asimilă în necondiţionat, o prejudecată devine adevăr, chiar dacă unul „parţial" sau contradictoriu.

„Prejudecăţi" despre prejudecăţi

În deschiderea colocviului *Critique et Légitimité des Lumières à nos Jours* (26 mai 1996, Universitatea din Tel Aviv), Marcelo Dascăl invocă anumite „prejudecăţi despre prejudecăţi"[111]. Autorul incriminează criticile „automatiste" şi „globale" la adresa politicii israeliene, care s-ar fonda pe anumite prejudecăţi. Există, spune el,

---

ionale sau preintenţ ionale care permit manifestarea stă rilor intenţ ionale ale funcţ iilor (...). Semnificaţ ia literală a unei propoziţ ii nu-şi poate determina condiţ iile de adevă r sau orice alte condiţ ii de satisfacere decît pe Fundalul unor capacită ţ i, dispoziţ ii, priceperi etc., care nu fac parte din conţ inutul semantic al propoziţ iei". Cf John Searle, Realitatea ca proiect social, Editura Editura Polirom, Iaşi, 2000, pp.109-111

110 Cf. Jacques Bouveresse, op. cit., pp. 111-115

111 www.tau.ac.il /humanities /philos /dascal/papars /trois.htm

cel puţin două sensuri ale noţiunii de prejudecată, derivate din ambiguităţile prefixului „pre”, raportat la trei tipuri de anterioritate: *logică*, *psihologică* şi *cronologică*.

Primul sens poate fi redus la cuvântul „prejudecată”, adică la acele elemente ale gândirii care nu sunt judecăţi propriu-zise, dar au o influenţă decisivă în formarea acestora, fiind chiar condiţia lor necesară. Conceptele, noţiunile şi ideile, senzaţiile şi percepţiile sunt de acest fel. În portugheză, „prejudecata” este numită *preconceito*, adică preconcept, ceva anterior însuşi conceptului. Din punct de vedere *logic*, în acest caz nu se aplică defel categoria adevărului, dar *psihologic* aceste prejudecăţi sunt necesare facultăţii de a judeca. Ele pot fi articulate în subcomponente: determinate sau indeterminate, clare sau confuze, distincte sau indistincte. Critica prejudecăţilor vizează tocmai caracterul lor indeterminat, confuz sau indistinct.

În al doilea sens, prejudecata este de acelaşi ordin – logic şi psihologic – ca şi judecata, situaţie în care ea poate fi adevărată sau falsă. Din perspectivă *logică*, termenul desemnează o judecată sau o opinie luată drept adevărată, fără a fi trecut un examen critic necesar pentru aceasta. *Psihologic*, în ciuda acestui fapt, prejudecata poate avea o mare influenţă în formarea altor opinii şi asupra comportamentului, încât rezistă probelor falsităţii. *Cronologic*, ea provine din „Credinţele comune” existente în societate, din „simţul comun” care constituie fundalul formativ al gândirii, chiar înainte ca acesta să şi dezvolte capacitatea critică. Critica prejudecăţii, în acest sens, constă în a o supune unui examen critic, pentru a-i dovedi falsitatea. Caracterul vag al prejudecăţii, departe de a-i diminua puterea, tocmai o sporeşte. Următoarele trei „prejudecăţi asupra prejudecăţii” sunt asociate tocmai acestui al doilea înţeles.

Prejudecata carteziană poate fi regăsită în critica baconiană a simţ ului comun, dar şi în critica lui Kant la adresa dogmatismului. Ea constă în a crede că, apelând la o metodă satisfăcătoare, pot fi eliminate toate

prejudecăţile, că se poate gândi şi argumenta făcând excepţie de acestea. Idealul Luminilor a fost acela de a elimina orice prejudecată, prin intermediul unei „gândiri critice”, care ar duce la exerciţiul „pur” al raţiunii. Duhem, Quine, Gadamer demonstrează că nu există judecată fără prejudecată, că nu există „fapte pure”.

Prejudecata marxist-freudiană recunoaşte rolul formator şi determinant al unor aspecte ale vieţii sociale (Marx) sau ale celei individuale (Freud) asupra mentalităţii oamenilor, fiind constitutive acestora. Raţiunea poate analiza mecanismele cauzale care acţionează implacabil la nivel individual şi social, fără a le putea modifica. Unii marxişti cred că tocmai conştientizarea acestor prejudecăţi ne poate elibera de contextul formativ vicios, îl poate modifica radical sau poate crea un *modus vivendi* cu acesta. Prejudecata primeşte o aureolă ontologică, având rol cauzal decisiv, necesar şi fatal; ea apare ca o forţă „naturală „de care nu putem scăpa.

Prejudecata hermeneutică propune ca, în loc să concepem negativ prejudecata, să o percepem pozitiv. I se recunoaşte rolul în orice cunoaştere, în orice interpretare, fiind văzută drept condiţia

„Transcendentală „a activităţii cognitive. Poziţia de faţă, crede Dascăl, susţine un optimism nemotivat; dacă devenim conştienţi de prejudecăţile pe care le aplicăm în activităţile cognitiv-interpretative, dobândim un oarecare control asupra lor. Subiectivitatea prejudecăţilor nu ar elimina obiectivitatea cunoaşterii, întrucât obiectul nu se pretează unei manipulări interpretative pe de-a-ntregul libere.

Concluziile ce decurg dintr-o atare analiză sunt: sau prejudecata este eliminabilă (Descartes), sau este inevitabilă (Marx, Freud). Prejudecata hermeneutică socoate că putem cunoaşte, modifica şi controla unele prejudecăţi datorită „rezistenţei” obiectului. Ceea ce ne permite să obţinem o anume obiectivitate, crede Marcelo Dascăl, este „capacitatea noastră de a trece de la o prejudecată la alta, posibilitatea de a ne plasa «în

perspectiva celuilalt»”, prin comprehensiune şi rafinarea exerciţiului critic.

Care trebuie să fie atitudinea faţă de prejudecăţi, dată fiind asocierea acestora cu dorinţa de a înşela sau de a manipula? O soluţie posibilă, crede Kant, ar fi aceea de a le lăsa intacte, întrucât nimeni nu se poate ocupa cu descoperirea şi combaterea lor. „Faptul însă că nu trebuie nici să luptăm cu toată puterea pentru stârpirea lor – aceasta este o altă problemă. Prejudecăţile vechi şi însă dă cinate sunt desigur greu de combătut (...). O scuză a toleranţei faţă de prejudecăţi o constituie faptul că şi din stârpirea lor ar rezulta dezavantaje. Cu cât suportăm mai bine aceste dezavantaje, cu atât vom avea mai mult de câştigat în continuare. [112]„

Cum se pot contracara prejudecăţile? O prejudecată negativă induce un comportament ostil, de revoltă şi de agresivitate, care în fapt confirmă şi întăreşte prejudecata. Un copil tratat ca un delincvent se comportă ca un delincvent. O persoană tratată în manieră comprehensivă, lipsită de ostilitate, tinde să evite asumarea unui comportament deviant. Dacă ignoranţa întreţine superstiţia, reiese că trebuie luptat împotriva perpetuării ignoranţei prin educaţie. Dacă prejudecăţile creează discriminare ori limitează libertatea individuală, trebuie anihilate cu acele soluţii care să confirme valorile democraţiei. Toleranţa, încrederea mutuală, elanul „caritabil” pot fi uneori soluţii.

VI. Interpretarea ideologică

Datorită echivocităţilor semantice presupuse, întrebări de genul „ce este interpretarea?”, „ce este ideologia?”, sau oricare alta ar viza raportul dintre cele două, angajează orizonturi teoretice de extensiune incomensurabilă. Cu puţ în elan speculativ şi cu argumente erudite poţi dovedi cum că „totul se interpretează”, „totul este interpretare”, „totul este ideologie”, că istoria umanităţii – ca istorie a producerii şi etalării de simboluri – este „interpretare” sau, după aceeaşi logică, „ideologie”,

112 Immanuel Kant, Critica facultă ţ ii de judecare, p. 135

adică reflectare a realităţii din perspectiva unui grup, a unei comunităţi, că reflecţia asupra ideologiei este uneori ea însă şi... ideologică. Poţi proba, în plus, că „interpretarea poate fi (şi) ideologică „sau că „nu există ideologie în absenţa unei certe asumări interpretative”.

Astfel de presupoziţii trimit la chestiuni mai simple, de felul „este gândirea independentă de orice interpretare?”; „poate fi interpretarea tendenţioasă dezlegată de un proiect ideologic?”; „presupune ideologia, în formele ei divergente, apropierea *conştientă* a unei interpretări, eventual refuzul alteia?”. Toate aceste întrebări mă fac să cred că orice relaţionare a interpretării şi ideologiei ar trebui să pornească de la o mai bună încadrare tematică şi conceptuală. Dar cum poţi face ordine în ceva ce se aşază sub semnul unei suverane dezordini?

Interpretare şi ideologie

Aş propune să luă în ea premisă inaugurală o observatle de bun simţ: *nu orice interpretare este ideologică*, *dar orice ideologie presupune o anume interpretare*. În favoarea posibilităţii unei interpretări neideologice să-l invocăm pe Aristotel. *Hermeneia*, pentru el, desemna orice act de predicare operat la nivelul limbajului – ca „traducă tor” mai mult sau mai puţin fidel al „stărilor sufleteşti”. Cuvintele rostite sunt „semne”, cele scrise sunt „simboluri” ale celor vorbite. Şi într-un caz şi în altul, „interpretăm „deja în cadenţa comună a gândirii şi limbajului. Căutând cuvinte potrivite pentru a converti o „stare sufletească „proprie ori o vagă intenţie semnificantă – interpretăm. Lecturând semne exterioare – interpretăm. Dezlegând sensul unui enunţ – interpretăm. Pentru latini, înţelesurile inaugurale ale lui *interpretatio* trimit la ideea de negociere a sensului, plecând de la semnele – verbale sau nu – puse în joc. „Preţul” negocierii, al alegerii, este şi el interpretare. Însă orice interpretare a cuiva valorifică anumite date comunitare prealabile, de genul limbii, cutumelor, reprezentărilor, prejudecăţilor. Fiecare interpretare poate împrumuta amprenta etnică, lingvistică,

religioasă, politică, economică, a grupului în care ne naştem. Tocmai această „urmă", uneori abia conştientă, poate fi recunoscută sub numele de „ideologie".

Definiţiile de dicţionar evocă frecvent complicitatea dintre ideologie şi interpretare. *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice* defineşte ideologiile drept „modele ale credinţelor cu semnificaţie simbolică şi expresii ce prezintă, *interpretează* şi evaluează lumea într-o manieră menită să mobilizeze, organizeze şi justifice anumite modalităţi sau cursuri ale acţiunii şi să anatemizeze altele" 1, în timp ce *Dicţionarul Oxford de politică* reţine conceptul ideologiei ca fiind un

„Ansamblu cuprinzător de idei prin care un grup social *interpretează* lumea în care trăieşte (*s.n.* P.B.) „[113][114].

Ideologică este acea gândire „interesată", girată de reprezentări, credinţe ori conduite circumscrise unei culturi sau tradiţii de care suntem prin naştere ori prin educaţie ataşaţi. „Gândirea" – văzută aici sub semnul raţionalităţii sau al coerenţei programatice – transferă ideologiei vectorul „ştiinţificităţii"; credinţele, cutumele, reprezentările o susţin şi flanchează, fiind uneori chiar mai adânci şi puternice decât axul propriu-zis doctrinar. Cunoaşterea şi acţiunea se reunesc astfel pentru a justifica un demers, pentru a legitima un proiect, pentru a mobiliza ori solidariza un grup în jurul unei „cauze" liber asumate.

Categoria „interesului" este cea mai în măsură să definească natura demersului ideologic. Ce este însă „interesul"? Este el reductibil doar la semnificaţiile mercantile, oarecum peiorative, etalate în discursul cotidian? Interesul corespunde acelei acţiuni deliberate, orientate spre un scop bine definit. Din acest motiv, s-ar spune că nu există gesturi dezinteresate, „gratuite", ci doar fapte iraţionale sau absurde – dacă ies din sfera cenzurată de raţiune, voinţă sau sentiment. Ori nu

---

113 David Miller (ed.), The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, Blackwell Reference, 1987

114 Oxford. Dicţ ionar de politică, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001

argumentase Habermas că interesul şi cunoaşterea se presupun mutual, că până şi interesul pentru cunoaştere este tot o formă de interes?

Care sunt modalităţile interesului în măsură a putea structura astăzi un discurs pretins „ideologic”? Habermas invoca trei asemenea tipuri: interes *tehnic* (instrumental), *practic* (comunicativ) şi emancipaţii[115]. De remarcat faptul că filosoful german privilegiază mediaţia şi nu ţinta. Omul de astăzi însă îşi structurează proiectele funcţie de scopuri şi mai puţin de mijloace. Scopurile de ieri nu sunt cele de azi şi, cu siguranţă, mâine vor deveni vetuste, fă când loc altora. Categoria interesului este una dinamică. „Omul recent” îşi caută noi forme de interes: pentru *putere*, pentru *consum* şi pentru *imagine*. Primul interes este susţinut de propagandă şi mass-media, al doilea de publicitate, al treilea şi de propagandă şi de mass-media şi de publicitate. Ideologiile structurate faţă de aceste tipuri de interes sunt construite în intenţii vădit disimulatorii, dominatorii şi seductive.

Preludii la o „metafizică sinistră”.

Ideologia a devenit în ultima sută de ani un fel de „ţap ispăşitor” al discursurilor filosofic şi politologic, construite în intenţii „etice” „sincere” sau „critice”. Din perspectiva acestora, ideologiile sunt depozitare ale tuturor intenţiilor malefice, insidioase, paravan subtil al unui interes disimulator, vizând dorinţa (voinţa) de putere. Temeiurile acestei lecturi „negative” trebuie căutate în filosofia Iluminismului, ca şi în compromiterea istorică a marxismului, filosofie ridicată de corifeii ei la rangul neinvidiat de „ştiinţă „ideologică.

Ce este în fapt ideologia? „Conştiinţă de clasă”, în virtutea că reia se legitimează lupta unor tabere rivale, ireconciliabile? Sistem de reprezentări, credinţe, interese ale unui grup dominant? „Falsă conştiinţă”, după tiparul lui Marx? Reflectare „răsturnată „a unei realităţi?

---

115 Jürgen Habermas, Cunoaştere şi interes, în Cunoaştere şi comunicare,
Editura Politică , Bucureşti, 1983, pp. 121-141

Preistoria termenului îi reţine pe Francis Bacon şi Antoine Destutt de Tracy. Primul, cu a sa teorie a „idolilor”, ipostaziază metaforic sursele de eroare ce parazitează în mod inconştient intelectul, făcându-l să reflecte lucrurile în chip deformat[116]. Destutt de Tracy, în ale sale *Éléments d'idéologie*, considera că ideologia trebuie să se ocupe de studiul originii, structurii şi specializării ideilor. „Ideologii” analizau şi sistematizau ideile formate de spiritul uman. O atare delimitare absolvă termenul de orice conotaţie negativă.

Napoleon, în schimb, denunţă ideologia, considerând-o un fel de „metafizică sinistră”, cu totul dăunătoare sănătăţii publice.

Marx, Engels, Lenin, dar şi intelectualii neomarxişti din veacul al XX-lea, reconsideră acest concept. Întrucât presupune intenţii de disimulare şi manipulare, ideologia nu este recunoscută ca atare, cred Marx şi Engels, de aceea trebuie identificată şi denunţată ca „falsă conştiinţă”. Totul în ideologie e răsturnat „cu capul în jos”, adică distorsionat, aceasta devenind o imagine inversată a realităţii, aidoma unei *camera obscura* fotografică – spune Marx, preluând o idee dragă lui Feuerbach. Ideologia falsifică realitatea, de aceea raportul nostru cu lumea este mediat imperfect şi tendenţios.

Conştiinţa este rezultatul unui proces istoric îndelungat, este reflexul necesar al condiţiilor reale de viaţă, scrie Marx în *Ideologia germană*. „Conştiinţa de clasă „este ideologică, întrucât evocă un anumit interes. Ea justifică „denunţarea”, opoziţia şi „lupta” vizând burghezia – sursă a decadenţei şi a răului universal. De aici şi îndemnul adresat proletarilor din toate ţările, de a

---

116 Idola tribus, de pildă, surprinde intelectul omenesc „asemă nă tor unei oglinzi cu suprafaţ a inegală faţ ă de razele lucrurilor, care ră stă lmă ceşte şi desfigurează imaginea acestora”. Tot metaforic sînt descrişi idola specus, prin care se arată cum „fiecare individ are o peşteră sau o vizuină a lui, care refractă şi tulbură lumina naturii”. Intîlnim aici primele figuri ale „ră sturnă rii”, frecvente în literatura filosofică ulterioară .

se „uni” împotriva inamicului comun, înarmat şi cu o filosofie „ştiinţifică”, ridicată la rangul de ideologie adevărată şi obiectivă.

„Obiectivitatea” ideologiei este dată tocmai de

„Partinitatea” inspirată, credea Lenin, adică de situarea „de partea” clasei cu programul cel mai revoluţionar.

Ideologul este „că la uza” clasei muncitoare; el „merge înaintea mişcării spontane a maselor, arătându-i calea”. Ajuns la putere, poate confisca apoi întregul sistem de „aparate ideologice” (religia, şcoala, justiţia, sindicatele...), după expresia lui Althusser, în folosul său şi al grupului care l-a proiectat spre vârf.

Este însă ideologia mai apropiată structural de ştiinţă sau de religie? Descriind *Spectrele lui Marx*, Jacques Derrida remarcă „privilegiul absolut” acordat de părintele materialismului dialectic ideologiei „ca religie, mistică sau teologie”[117]. Discursul ideologic este plin de „fantome”, de enigme ori secrete ascunse celor profani, însă tocmai acest caracter „voalat” îi conferă credibilitate şi seducţie. Louis Althusser, în schimb, recomandându-se ca reformator al câmpului epistemic marxist, a propus atenuarea distanţei dintre conceptele ştiinţei şi ideologiei, arătând că materialismul istoric este „ştiinţă”, iar cel dialectic este „ideologie”. Ideologia socialistă, a clasei muncitoare, este profund „ştiinţifică „şi îndreptăţit mobilizatoare în sensul luptei de clasă, netezind traseul către un nesperat eden terestru – comunismul.

Coincidenţele structurale dintre scenariul utopic marxist şi cel redemptoriu creştin au fost puse în evidenţă de J. Schumpeter[118], tocmai pentru a explica simpatia reală cu care a fost întâmpinată noua ideologie de către masele paupere din răsăritul

Europei. Credinţa într-o proximă fericire terestră

---

117 Jacques Derrida, Spectrele lui Marx, Editura Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 214

118 Joseph Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie, Payot, Paris, 1963

este întreţinută de o abilă ideologie, în care muncitorul şi ţăranul joacă, *principial*, rolul eroului civilizator. Căutând însă a ajusta realitatea funcţie de proiect, şi nu invers, marxismul a eşuat sufocat de povara propriilor exigenţe.

Karl Mannheim, analist consacrat al problemei, descrie ideologia ca pe o interpretare denaturată, intenţionat sau nu, a realităţii. El distingea însă ideologiile *particulare* (ale unor grupuri cu interese opuse), de cele *totale* (caracteristice unei epoci, grup social, clase). Ideologiile, crede el, privesc înapoi, în timp ce utopiile – înainte. Ideologia apă ră şi conservă realitatea, recuperând tradiţia; ea consolidează realul, în timp ce utopia îl pierde în plasa unor proiecte mereu amânate. „Fantomele" ideologiei, aşadar, vin dinspre trecut; cele ale utopiei – dinspre viitor; una legitimează, alta… imaginează.

Este „credinţa"… ideologică?

Am putea determina statutul epistemic al ideologiei? Când o idee devine ideologică? Este „credinţa" presupusă de un demers recunoscut ca ideologic? Pot deveni religiile depozitare ale unor ideologii transparente? Au ideologiile relevanţă *in divinis* sau, dimpotrivă, una exclusiv" terestră „şi umană?

Dacă într-o interpretare ideologică Platon ar trece drept „părintele cenzurii" şi al proiectelor totalitare, într-o alta, epistemologică şi filosofică, am recunoaşte la filosoful Academiei preocuparea de a discerne cunoaşterea sistematică, orientată spre adevăr, de *pseudoştiinţă*, adică de cunoaşterea derizorie, aproximativă şi provizorie. Dacă prima este dezirabilă, nu înseamnă în chip necesar că secunda ar trebui suprimată. Mitul este pentru Platon mai apropiat de ignoranţă şi de superstiţie decât de adevăr. Cu toate acestea, utilitatea lui este indiscutabilă şi, evident, recunoscută. Unele din miturile invocate în dialogurile platoniciene erau „neideologice", în sensul dat astăzi, câtă vreme puteau fi interpretate ca „istorisiri", „naraţiuni", „ficţiuni" cu rol paideic sau terapeutic. Dar mitul, după spusele lui Platon, este „o minciună care conţine totuşi şi

lucruri adevărate”[119]. Suveranul poate minţi, dacă interesul supuşilor o cere. Medicul îşi poate minţi pacientul, dacă este în interesul bolnavului să i se ascundă ceva. Educatorul îşi poate minţi elevii, dacă adevărul deranjează ori trebuie evitat. Domeniul lui *pseudos* este cel al minciunii, falsului şi ficţiunii. Niciuna din aceste ipostaze nu primeşte însă stigmatul dezaprobării Academicului, dar nici nu va râvni la demnitatea *teoretică* ataşată doar „ştiinţei”. Este în fapt registrul reprezentării (*ei kasia*) şi credinţei (*pistis*), adică al lui *doxa* (opinia). Aici am putea localiza „rangul” epistemic al ideologiei. Relevanţa adevărului pă leşte în raport cu cea a utilităţii – publice sau individuale – imediate.

„Trăim încă sub domnia credinţei. Aceasta se adăposteşte în chiar inima cunoaşterii, cunoaşterea însă şi este credinţă”, nota G. Leclerc[120]. Credinţa este liantul ori cărei ideologii. Cu cât este mai puternică, cu atât ideologia este mai viguroasă. O ideologie dispare când credinţa care a întreţinut-o s-a diminuat ori a dispărut cu totul. Excesul de investiţie afectivă duce la fanatism şi fundamentalism în religie, la autoritarism – în politică. Religiile nu sunt ideologii, dar pot deveni atunci când atenţia acordată „cetăţii oamenilor” o surclasează pe cea alocată lui *civitas dei*.

Exhibarea ostentativă a diferenţei etnice şi religioase stimulează uneori orgolii mesianice greu de recunoscut ca neideologice. Orice agresiune „în numele” unei divinităţi, comandament uman sau rezoluţii are ca pandant replierea în tranşee să paté cu intenţii belicoase. Sunt revizuite tot mai mult astăzi ideile de sacrificiu şi cauză. Când cauza primeşte nimb sacru sau religios, totul o justifică. Terorismul ridică scopul, cauza, deasupra mijloacelor, căutând adă post ideologic în umbra unor religii care, *în principiu*, se dezic de el. La rândul său, naţionalismul în cofraj religios devine o formă restrictivă şi exclusivistă de

119 Platon, Republica, 377a

120 Gerard Leclerc, Histoire de l’autorité. L’asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, PUF, Paris, 1996, p. 18

reclamare a identităţii. Faţă de acestea, pacifismul, ecumenismul, globalismul, ecologismul... revizuiesc ideea de „luptă”, devenind altoiuri ideologice „cu faţă umană”, orientate prioritar spre scopuri comunitare, cu mijloace justificate etic, politic, economic şi chiar religios.

Aş spune că o idee devine „ideologică „atunci când ajunge să întreţină o relaţie de conivenţă cu o practică instituţională, respectiv cu o instanţă de putere. Ideologia caută să legitimeze funcţionarea unor instituţii sau centre de putere prin recurs la autoritate, adică la tradiţia, modelele ori capitalul simbolic al comunităţii respective.

Interpretată exclusiv în cheie negativă, prestaţia ideologică frisonează doar aparent şi de multe ori pe nedrept. În fapt, orice grup întreţine un raport „ideologic” cu propria istorie şi cultură sau cu valorile celorlalţi. Apartenenţa la o religie poate fi şi ea „ideologică”, în mă sura în care te identifici cu programul acesteia, investeşti credinţă, frecventezi anumite instituţii, respect i ierarhiile şi te serveşti de acestea. Ca sentiment intim, ca experienţă devotivă singulară, credinţa nu poate fi parazitată ideologic; pliată pe o „idee”, pe un proiect „exterior”, social, comunitar, ea nu se diminuează, nici nu se compromite, ci se împlineşte *altfel*. Aici putem recunoaşte cum credinţa susţine gândirea, şi nu invers. Credibilitatea unui mesaj este direct proporţională cu credinţa investită şi nu neapărat cu valoarea de adevăr, raţionalitatea sau sinceritatea acestuia.

Jacques Ellul descrie ideologia ca pe o „mutaţie a unui sistem de gândire în sistem de credinţă”. Legitimitatea reclamă adeziunea voluntară la un program, adeziune descrisă în termeni de credinţă. Încă Max Weber observa cum pretenţia de legitimitate a unui sistem al puterii depăşeşte totdeauna înclinaţia noastră de a crede în legitimitatea lui naturală. De aceea ideologiile sunt chemate să compenseze acest deficit. Însă orice sistem de autoritate implică o cerinţă de legitimitate care depăşeşte credinţa pe care o pot investi membrii să i[121]. Locul

121 Paul Ricoeur, „Ştiinţ ă şi ideologie”, în Eseuri de hermeneutică,

credinţei poate fi luat de reflecţia critică, întreţinută de un anume scepticism cu privire la mijloace şi motive. Ea face inteligibil şi transparent un loc altă dată ininteligibil şi opac. Interpretă în lucrurile mai degrabă *prin prisma* unei ideologii sau din interiorul ei, decât reflectă în imparţial *asupra* acesteia. Pretenţia „dezideologizării" totale sau ideea unui „sfârşit al ideologiilor" (Daniel Bell) sunt paliative menite a întreţine, pe de o parte – iluzia unei generalizate corupţii ideologice, pe de alta – un optimism naiv legat de „compromiterea" istorică ireversibilă a tuturor ideologiilor.

Funcţia de legitimare

Analizând natura ideologiilor, Paul Ricoeur face două observat îi importante: prima – „ideologia este legată de necesitatea unui grup social de a-şi da o imagine de sine, de a se reprezenta, în sensul teatral al termenului, de a juca şi a se pune în scenă „[122]; „ideologia este un fenomen de nedepă sit al existenţei sociale, în mă sura în care realitatea socială are dintotdeauna o constituţ le simbolică şi comportă o interpretare, în imagini şi reprezentări, a legăturii sociale ca atare" 11. Este evident iată aici legă tura intimă dintre ideologie ca interpretare a realităţii şi stereotipurile simbolice identitare, reclamate pentru a certifica nobleţea ori grandoarea unei tradiţii. Contează prea mult „exactitatea" acelei interpretări? Ori „veridicitatea" ei? Mă tem că nu.

Tot Ricoeur deosebeşte trei funcţii ale ideologiei: de *distorsiune-disimulare*, de *legitimare*, de *integrare prin recurs la un act fondator*, *inauguraiA2*. Într-o astfel de clasificare, se poate observa cum două din ele se pot reduce la o a treia. De departe, funcţia care deţine un privilegiu „ideologic" este cea de legitimare. Ea se concretizează în retorica discursului public al puterii, care urmăreşte a susţine, menţine şi justifica.

Când anume această retorică a discursului public devine ideologie? „Când este pusă în slujba procesului de

---

Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 211

122 Ibidem, p. 207

legitimare a autorităţii", răspunde Ricoeur, pe urmele lui Jacques Ellul, cel care observase că ideologia reflectă raportul unei comunităţi cu un act inaugural. Actul fondator este retrăit şi actualizat prin intermediul unor interpretări care îl resuscită periodic, prin repetare. Fie că este vorba de un *eveniment* sau de un *text* inaugural, ideologia face recurs la unul sau altul ca la acele surse *ideale*, menite a întreţine legitimitatea puterii în curs. Există o „memorie arhetipală" – cum ar spune Eliade – care solicită la răstimpuri reinvestirea simbolică, „dramatizarea" retroactivă a evenimentului, traducerea lui în termeni de consacrare, având valoare „comemorativă", ritualică, justificatoare şi mobilizatoare, deopotrivă. Interpretarea ataşată acestui scenariu de legitimare şi confirmare este, necesar, ideologică.

Mizând pe idealizarea tradiţiei sau a unor date relevante pentru destinul colectiv, se recurge frecvent la schemele discursului epidictic, pigmentat cu hiperbole forţate, menite a augmenta, amplifica sau elogia excesiv. Retorica puterii devine artificială, contradictorie şi ostentativă, semn că disimularea ori minciuna iau locul adevărului şi sincerităţii. Recursul la autoritate poate fi salvator, numai dacă autoritatea care legitimează puterea este pe deplin întemeiată.

Habermas, la rândul lui, opune conceptului de tradiţie ideea comunicării nelimitate, pe fondul unei „intersubiectivităţi a înţelegerii", comunicare lipsită de constrângere[123]. El va proiecta o critică a ideologiilor din perspectiva unei teorii a competenţei comunicative, care ar conţine arta de a înţelege, tehnicile necesare pentru a evita neînţelegerea şi ştiinţa explicării deformărilor ideologice. Interesul de emancipare justifică această critică. Dacă hermeneutica tradiţiilor invoca autoritatea drept criteriu de recunoaştere a unei superiorităţi epistemice, „interesul" habermasian pentru emancipare conduce la necesitatea unei idei regulative orientate

123 J. Habermas, „Tehnica şi ştiinţ a ca ideologie", în Cunoaştere şi comunicare, Editura Politică , Bucureşti, 1983, p. 177

acţional. Nu interpretare abstractă sau speculativă sar cere astăzi, ci schimbare sau ameliorare a lumii printr-o temeinică autoreflecţie şi augmentarea tuturor disponibilităţilor dialogice. Interpretarea textelor este unul din locurile privilegiate pe care l-ar ocupa o critică a ideologiilor – văzută şi ca o critică a „iluziilor subiectului”. Critica devine astfel parte integrantă a hermeneuticii şi poate conferi ideologiilor o dimensiune metahermeneutică, aşa cum reclama Habermas.

Dincolo de toate polemicile şi pseudocontroversele, ideologia este încă departe de a se reabilita epistemic, dar va jalona nu doar interpretarea – oferindu-i şi codul şi schemele argumentative –, cât însuşi raportul nostru cu lumea. Cine se poate degaja total de presupoziţiile acesteia? Cine poate lua ireversibil distanţă faţă de trecut, de valorile lui, de simbolurile etnice, politice sau religioase care ne constituie acel unic fond de apartenenţă? Cum ne-am putea elibera de întreaga ţesătură de condiţionări precum cele ale istoriei, culturii sau educaţiei? Cum ne-am putea despărţi definitiv de iluziile, „fantomele” şi nostalgiile care ne bântuie, fără mă car să le solicităm? Dar oare chiar dorim aceasta?

VII. Discursul autorităţii

Fără îndoială, şi autoritatea are o istorie a ei. Dacă altă dată era un principiu de legitimare a discursurilor, va ajunge să semnifice modul de existenţă a puterilor legitime. Multă vreme s-a recomandat a fi doar o proprietate a enunţ urilor, o calitate a anumitor idei, un privilegiu al anumitor gânditori, pentru a deveni astăzi un element esenţial al instituţiilor, principiul simbolic al puterilor.

„Autoritatea a fost timp de două milenii un concept filosofic; ea desemnează după secolul din urmă un concept sociologic”[124].

---

124 Gerard Leclerc, Histoire de l’autorité. L’asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, PUF, Paris, 1996, p. 7. Autorul crede că Istoria... sa nu este una a „ideilor”, ci o „arheologie a cre- dinţ ei, adică a condiţ iilor de posibilitate a vechilor religii şi a

Alături de celelalte crize, se invocă aproape stereotip astăzi o anume „criză a autorităţii”, mai ales atunci când se contestă legitimitatea vreunui principiu sau vreunei instituţii. Se poate vorbi oare despre o dispariţie a autorităţii în genere? Sau – cum crede Hannah Arendt – numai despre abandonul unei forme specifice a ei, cea modernă? Semnele unui anume recul sunt vizibile în continua erodare, pe de o parte a religiei, pe de alta a tradiţiei. În afara acestora, autoritatea ca atare nu se mai justifică.

Studiul de faţă urmăreşte procesul de configurare a autorităţii, raporturile acesteia cu puterea şi tradiţia, deriva şi dislocarea autorităţilor clasice, consacrate, în profitul altora, noi, pliate pe repere politice, istorice şi culturale particulare. Recursul la autoritate legitimează, totodată, anumite practici de lectură şi interpretare, unele încurajând gândirea liberă, altele, dimpotrivă, cenzura şi represiunea.

Rapel etimologic

Hannah Arendt derivă conceptul autorităţii din latinescul *augere*, care înseamnă „a spori”, „a creşte”, a adăuga ceva temeiului. Cuvântul *auctores* ar fi opusul lui *artifex* – termen ce numeşte constructorul, lucră torul a ceva. „Autor” este întâiul, cel care inspiră, concepe, întemeiază. Creaţ ia este reprezentativă pentru ctitor, nu şi pentru constructor. Acesta din urmă probează doar abilităţi mecanice, repetitive, de executant fidel al indicaţiilor, dispoziţiilor şi ordinelor date de primul. „Autor”, în sens larg, este arhé-ul, logosul fondator şi diriguitor absolut[125].

Un inventar semantic află în într-o lucrare a lui Gheorghe Bourceanu[126]. Înţelesul termenului glisează între „recunoaşterea şi respectul liber consimţit al unui

ideologiilor moderne” (p. 18).

125 Hannah Arendt, La crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972, p. 160

126 Gheorghe Bourceanu, Autoritate şi prestigiu, Editura Junimea, Iaşi, 1985, pp. 23-42

comandament şi/sau al unei valori" şi „supunerea necondiţionată faţă de autorităţi, oricare le-ar fi baza legală sau îndreptăţirea morală". Gh.

Bourceanu recunoaşte lui Vico meritul de a fi acreditat filosofic uzajul modern al conceptului, revendicându-l din latinescul *autos*, având sensul de „proprietate". *Autores* erau cei de la care se putea obţine un drept de proprietate, în timp ce domeniul (proprietatea) era desemnat (a) prin cuvântul *autoritas*. Pierre Grimal, în a sa *Civiliga*ţie *romană*, apropie termenul *auctoritas* de rădăcina cuvântului *augur*, ce desemna interpretul însărcinat să transmită oamenilor voinţa zeilor. Curios însă, la romani zeii deţin autoritate, nu şi putere, căci pot doar să întărească, să aprobe sau să dezaprobe acţiunile oamenilor.

O teorie generală asupra autorităţii politice în lumea antică propune Paul Veyne, în *Le pain et le cirque4*. Sursele de autoritate care consfinţ cau ordinea puteau fi obţinute fie prin *delega*ţie, fie prin *dreptul subiectiv*, fie *prin natura lucrurilor*. Autoritatea notabililor greci, de pildă, se obţinea prin delegaţie care tindea să se substituie ascendenţei naturale –, cea a împăratului tindea către dreptul subiectiv şi divin, iar poziţia intermediară (oarecum normală) recunoştea puterea senatorială.

Ca istoric, Veyne analizează soluţia „evergetistă", proprie Antichităţii în general, prin care se desemna „marja caritabilă „îngăduită poporului pentru a se întreţine o anume concordie între stăpâni şi stăpâniţ i. Pâinea (hrana îndestulătoare) şi circul (jocurile scenice) sunt plăceri „tolerate"; cu ajutorul lor, puterea câştigă adeziunea celor mulţi, întărând iluzia unui parteneriat profitabil, consfinţit de un tratat social nescris, moştenit prin tradiţie.

Simptomatic este faptul că această concepţie romană asupra autorităţii trimite sistematic spre trecut, la actul de întemeiere a Romei, dar şi la grandoarea strămoşilor, mai respectabili şi respectaţi cu cât sunt situaţi mai aproape de momentul începuturilor. „A fi religios", de altfel, însemna

„a fi legat” (*re-ligare*) de trecut, de modelele originare. În felul acesta, politica şi religia se dovedesc greu de separat, chiar dacă fiecare îşi revendică o anume întâietate. O confirmă Augustin: *Auctoritas partim divina est, partim humana; sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur*[127]. În linii mari, autoritatea ar fi, aşadar, principiul care vine să întărească şi să motiveze un raport de ascendenţă şi/sau dominatle. Ea presupune existenţa *de facto* şi nu *de jure* a unei ierarhii, în care atât „imperatorul” cât şi supusul îşi acceptă conivent rolurile. De reţinut însă că autoritatea nu se subsumează rigorilor puterii, ci ideii de ordine, şi există numai câtă vreme pentru susţinerea ei nu se face apel nici la forţă (strategie tipică regimurilor autoritariste), nici la persuadarea cu argumente retorice (neconstrângătoare – e drept, dar adesea insidioase). Obedienţa nu se impune, nu se pretinde, nu se cerşeşte şi nici nu se obţine prin impostură, ci se oferă prin libera recunoaştere a ierarhiei şi a unui principiu regulator.

Ce este autoritatea? Mai degrabă un mit. Tot ce se cere legitimat are nevoie de mituri. Ori mitul, după spusele lui Platon, este „o minciună care conţine totuşi şi lucruri adevărate”. Deci nu despre criza autorităţii este firesc să vorbim, ci despre „criza” unui mit, despre „coruperea” unui mit.

„Criza” unui mit?

Originile lui pot fi reperate la greci. Platon, cel din *Omul politic* (269 c-274 c), leagă autoritatea de începuturi, când lumea era regentată de Dumnezeu. Periodic, acesta se retrage de la cârma ei, delegând „o cauză divină strămă „drept forţă supleantă. Guvernarea terestră, pusă sub semnul fatalităţii, se consumă într-un sens opus ciclului anterior. La momentul oportun, anticipând dezastrul, Zeul intervine din nou, restaurând echilibrul. Drumul este reluat dar în răspăr, fiecare

127 „Autoritatea este pe de o parte divină , pe de o parte omenească ; dar adevă rată, întemeiată şi supremă este acea autoritate pe care o numim divină ” (Augustin, De ordine, 2, 9, 27).

participant la ordinea cosmică „retrăindu-şi „atât naşterea cât şi… moartea.

Nu cumva Platon s-a lăsat prea lesne ispitit de simetria mitului? Căci, după ale sale premise, lumea precedentă nu este cu totul alta, ci aceeaşi, dar de sens contrar. Să însemne oare că perfectibilitatea nu este putinţă decât într-o lume „de-a-ndoaselea”?

Negreşit, filosoful se va grăbi să basculeze piesele acestui scenariu fictiv într-un cofraj terestru. O face, de altfel, şi în *Republica* şi în *Legi*. Autoritatea elitei conducătoare este altoită pe trunchiul viguros al puterii. Raţiunea şi puterea îşi încep lungul periplu istoric, prima inventând sau cenzurând mituri, cealaltă – stăruind cu varii argumente să se legitimeze prin ele.

Suveranul cârmuieşte prin virtute, s-a zis. Dar ce înseamnă ea – virtutea – când cei investiţ i s-a conducă „vor trebui să se folosească de minciuni şi înşelăciuni în interesul celor conduşi”[128]. Nu cumva politica are raţiuni pe care logica nu le are? Suveranul cârmuieşte conform legilor, mai adaugă Platon. Dar ce sunt legile, dacă nu simple „imitaţii ale adevărurilor”, care pot fi ajustate ori evazate în funcţie de context, astfel încât forţa artei de a conduce să fie chiar mai mare decât cea a dreptului?

„Guvernarea adevărată este a celui care conduce de unul singur bazat pe ştiinţă „[129]. De aceea, monarhia, sprijinită de legi, este cea mai bună dintre toate, crede Platon. Regalitatea, tirania, aristocraţia, oligarhia şi democraţia – ca simple imitaţii ale monarhiei – se legitimează imperfect sau prin abuz. La polul opus, „conducerea de către mulţime este lipsită de forţă în toate privinţele (…), deoarece conducerea în cadrul acesteia a fost împărţită în părţi prea mici la prea mulţi”[130]. „Viciul” ei este că împarte dreptatea „şi celor egali şi celor inegali”[131], motiv pentru care tocmai aici libertatea se poate converti

128 Platon, Republica, 459d
129 Ibidem, 301a
130 Ibidem, 303a
131 Ibidem, 558a

cel mai lesne în robie. Deosebirea dintre tiranie şi regimul autoritar este aceea că tiranul făptuieşte *ad libitum*, după capriciile bunului plac, pe când în guvernământul legitim conducă torul se ghidează după legi asumate ori decupate dintr-un cod transcendent. Sursa de autoritate într-un astfel de guvernământ este întotdeauna exterioară şi transcendentă puterii ca atare.

Judecând lucrurile *in divinis*, s-ar putea spune că legitimarea unei autorităţi alta decât cea de drept divin este o legitimare prin substituţi. În jurul acestora din urmă se croieşte un regim ficţional, în care ilegitimitatea de drept se erijează în legitimitate de fapt. Este vorba aici „de o lume pe dos, voind a trece drept normală, dar escamotându-şi anomalia prin recurs la cazuistică „[132].

Relaţii îi de autoritate

Problema supremaţ iei în „afacerile" publice este confiscată de politică, socotită încă de timpuriu ca fiind o „artă". Aristotel întăreşte linia „dură „a magistrului său, considerând drept „naturală „relaţii ia de dominaţie, întrucât stă în firea lucrurilor ca oamenii să nu poată fi egali. „Natura" a instituit diferenţa; este normal şi folositor prin urmare ca unii să comande iar alt îi să asculte. Diferenţa impune ierarhia, acordând întâietate celor puternici, mai în vârstă şi înţelept i. Organizarea societară nu face altceva decât să reitereze modelul relaţiilor familiale, în care tată l, micul monarh, îşi impune voinţa în interesul tuturor.

Stagiritul descrie cei trei pivoţ i ai administraţiei domestice – *stăpânul*, *soţul* şi *tată l* –, în jurul cărora se instituie relaţii îi autoritare specifice. Asupra femeii, spre exemplu, se exercită o autoritate politică, fiind vorba de un cetă ţ can liber; faţă de copii se instituie o autoritate regală, „monarhică", asemănătoare celei etalate faţă de supuşi, dar fondată pe respect, afecţiune şi datorie. În familie există, corespunză tor, relaţii îi de *stăpânire* în raport cu sclavii, *maritale* în raport cu soţ ia şi *paternale* în

132 Dan Petrescu, Tentaţ iile anonimatului, Editura Cartea Românească , Bucureşti, 1990, p. 245

raport cu fiii, Aristotel neuitând să adauge că bărbatul, prin natură, este pentru femeie ceea ce trebuie să fie cel mai tare faţă de cel mai slab. Dar într-un fel comandă stăpânul sclavului, altfel bărbatul femeii şi cu totul altfel adultul copilului, căci sclavul nu posedă facultatea de a delibera, femeia deţine o astfel de competenţă dar fără autoritate, iar copilul o posedă, însă în mod imperfect. Să mai spunem că filosoful argumenta în favoarea monarhiei şi împotriva conducerilor majoritare?

Tronul şi altarul

După declinul Imperiului, moştenirea politică şi spirituală a Romei va fi preluată de Biserica Creştină, întemeiată, la rându-i, pe scenariul mort îi şi învierii lui Christos. Apostolii – ca martori ai acestei geneze – devin părinţi fondatori (precum altă dată Romulus şi Remus), pe ei sprijinindu-se întreaga tradiţie ulterioară. Autoritatea ajunge disputată din acest moment între Papă şi Împărat, unul pă storind Cetatea Domnului, celălalt guvernând peste societatea oamenilor.

Până spre apusul Evului Mediu, „tronul" şi „altarul" parcurg o fertilă alianţă, primul acceptând investitura (recunoaşterea) din partea puterii eclesiastice, că reia i se concede supremaţ ia. Astfel, se înfiripă tipul autoritar creştin, descris de modelul piramidal (autoritatea – transcendentă şi exterioară; sediul puterii – la vârf, coborând strat cu strat, încât fiecare nivel să deţină autoritate în mai mică măsură decât cel superior, toate însă integrate în acelaşi raport ca şi razele convergente faţă de centru).

„Capul" – metaforă a autorităţii

Să fie o întâmplare că ierarhia creştină este şi ea decupată după modelul celei familiale, bazată pe ascendenţa şi primatul tată lui? Tată l este „cap", stăpân, domn, despot, monarh. Superioritatea lui, „legiferată „în textul Bibliei, este justificată prin evocarea întâietăţii forţei, vârstei, „competenţei" sociale, faptului de a fi purtă tor al numelui şi continuator al tradiţiei.

Autoritatea domestică se întemeiază pe supoziţia

potrivit că reia „Christos este capul oricărui bărbat, bărbatul este capul femeii, iar Dumnezeu este capul lui Christos” (Pavel, *1 Corinteni*, 11, 3). Argumentul? „Că nu bărbatul este din femeie, ci femeia din bărbat; că nu bărbatul este creat pentru femeie, ci invers. De aceea, femeia „trebuie să poarte un semn al autorităţii asupra ei”. Misoginism doctrinar într-o religie care emancipează femeia? Sau capriciu de legislator, satistă când în formă dogmatică anumite orgolii „virile”?

În textul Scripturii, fraţii – deşi „egali” numericeşte – sunt calitativ diferiţi. Cain omoară pe Abel. Fratricidul permite egalului să câştige pe linia răului. Substituţia, uzurparea, jocul mă sluit fac parte din scenariul istoric al „avansării”. Cu siguranţă, îndesirea mişcărilor subversive în sânul creştinismului este şi reflexul propriei ideologii. Iluzia egalităţii aţ îţ a atât voluptatea protestului, cât şi ispita deposedării. Rând pe rând, instanţele tradiţionale de autoritate sunt contestate: Dumnezeu de către om, monarhul de către supus, tată l de către fiu, bărbatul de către femeie. Dislocarea acestora schimbă şi rolul, dar şi importanţa socială a elitelor diriguitoare tradiţionale.

Regula concurenţei, care permitea altă dată celor merituoşi să se ridice deasupra, indiferent de rang, este înlocuită treptat de jocul ocult al mă sluirii şi deposedării prin impostură. Între stăpân şi supus, ne învăţ a Machiaveli, este acelaşi raport ca între cal şi că la reţ, iar arta politicii nu se deosebeşte principial de cea hipică, în care importă mai întâi de toate abilitatea de a mânui cravaşa.

Revolta „barbarilor”.

În scenariul christic, mitul autorităţii îşi divulgă „rezistenţa” la întretă ierea celor două axe: una verticală, evocându-l pe Dumnezeu, cealaltă orizontală, deşirată pe firul tradiţiei, întrucât priveşte acreditarea instanţelor „derivate” ale autorităţii. Ar putea fi numită aceasta „axa peregrinală „a autorităţii, deoarece priveşte evoluţia şi dislocarea succesivă a „centrilor”, axă înnodată – la limită – de timpul primordial, „sacru”, al Creaţ iei. Aici rolurile

sunt împărţite de primul venit: „Eu voi fi tată iar voi îmi veţi fi fii şi fiice”. Certificatul de urmaş legitimează şi ordinea de succesiune: „Că le-aţi pe urmele mele, întrucât şi eu calc pe urmele lui Christos” (Pavel, *1 Corinteni*, 11, 1).

Nici Augustin nu se va arăta mai îngăduitor cu sexul „slab”, acuzându-l de coruperea lumii şi de perpetuarea ipostazelor răului. Însă şi căsătoria, recunoscută printre „tainele” sfinte, nu se justifică decât din punct de vedere biologic, drept loc în care „desfrâul”, devenit licit, capătă finalităţi demografice. Altfel, solitudinea e mai pe placul lui Dumnezeu decât însoţirea, expusă primedidiilor carnale. Totuşi, exaltând modelul Mariei, dar şi al mamei sale, Augustin face implicit un elogiu femeii-mamă şi Fecioarei, teme cultivate cu sârg până spre apusul Evului Mediu. Predicând virtuţile izolării şi retragerii din lume mai degrabă decât cele ale socialităţii, nu face loc însă individualismului în miezul unei religii „democratice”? Criticat de două secole încoace, ca reflex al „barbariei” moderne, tocmai individualismul va fi luat ca temei al „umanismului” egoist şi al abandonului transcendenţei.

În fapt, „barbarii” sunt cei care distrug Roma şi tot ei obiectul invectivelor augustiniene din de *Civitate Dei*[133]. Cetatea terestră, lăsată la discreţ ia oamenilor, va da seamă lui Dumnezeu la sfârşitul lumii. Până atunci, oamenii trebuie să tră iască obsesia patimilor postume, consumate în Infern – „paradisul” Satanei. Motivul, „inventat” de Platon în *Republica*, presupune acordarea de pedepse şi recompense după măsură. Teroarea mistuirii prin foc în cazurile „deviante” devine un eficient suport al obedienţei creştine, stimulate cu atât mai mult cu cât descrierile suferinţelor viitoare câştigă în „pitoresc” apocaliptic. Să însemne aceasta că Dumnezeu nu mai are ascultare şi că „apostolii” lui exploatează scenarii diabolice, cu scopul de a converti şi persuada?

---

133 Jacques Le Goff, “Evul Mediu în viziunea lui Michelet”, în Jacques Le Goff, Pentru un alt ev mediu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, pp. 74-75

Augustin aminteşte frecvent că destinul celui mai slab este în voinţa celui mai puternic, fie că vorbim de Dumnezeu, fie că ne raportăm la oameni. De altfel, un întreg capitol din textul invocat glosează *Despre dreptul legitim de a domina*, în alt fel decât gândise Stagiritul, căci în lumea creştină stăpânii stăpânesc cu egală atenţie şi asupra celor liberi dar şi asupra sclavilor. „Ordinea naturală „decurge dintr-aceea că Dumnezeu l-a creat pe om, iar ordinea superioară, a creaţiei, pretinde ca omul să domine animalele şi nu pe semeni – excepţie cazurile în care diferenţele de rang o justifică, vizând interesul tuturor.

Occidentul „barbarizat" era însă cel al

„Păgânilor". Barbar era nesupusul Imperiului, cel „fără Dumnezeu", exclusul. Aşteptat cu groază, el îşi impune legea doar vremelnic, incapabil să-şi însuşească lecţia clasicismului latin, care justifica autoritatea nu prin recurs la forţă.

Insurgenţa celui slab

Modelul piramidal al autorităţii rezistă până la sfârşitul Evului Mediu, legitimând atât puterea spirituală (bisericească), cât şi pe cea politică, a Regelui. Întâi de toate, Evul Mediu este creştin, iar creştinismul, descoperind adevăratele valori (Scheler) sau din „resentiment" (Nietzsche), converteşte credincioşii în favoarea iubirii aproapelui, egalităţii, supunerii şi carităţii. Supuşii sunt egali în faţa lui Dumnezeu şi „fraţi" între ei. Sărăcia (materială, de duh şi de putere) este ideologia omului umil, obedient autorităţilor – mit susţinut cu cele mai subtile argumente dialectice şi retorice.

Stră mă de arcanele disputelor doctrinare, mulţimea are nevoie de un Dumnezeu „popular", pe înţelesul şi pe placul ei. Religia e astfel adaptată, ţ întind să îmblânzească şi să anihileze „barbaria seducătoare" a ţăranului ignorant, descrisă inspirat de Jules Michelet în al său „Ev Mediu" din *Histoire de France* (1855). „Biserica trebuia să devină materială şi barbară pentru a-i ridica pe aceşti barbari până la ea, să devină carne pentru a-i câştiga pe aceşti

oameni de carne”, iar Dumnezeu, spre a se face perfect

„Comestibil”, fusese „închis într-o pâine” – după expresia lui Radbert, din care orişicine se putea „împărtăşi”, pentru a se spăla de păcatul necredinţei şi a se umple de „har”.

„Barbarul” lui Michelet, cel din prima variantă a *Istoriei*... sale (1833 – 1844), este altul decât „barbarul” demonizat şi criticat de Augustin. El înseamnă totodată „copilul, tinereţea, natura şi viaţa”, fiind expresia colectivă a poporului. Trei sunt ocaziile când acesta îşi etalează virtuţile: odată cu ocazia cruciadelor – când apare ca mulţime, forţă de masă; în secolul al XIV-lea – când apare ca persoană, ca Jacques, prototipul omului simplu şi pauper; în al treilea rând, se dezvăluie ca fecioară, sub masca Ioanei d’Arc12. Întotdeauna, ară tarea lui s-a însoţit de violenţă, bulversând serios vechile rânduieli. Ori nu este un semn că Occidentul, plictisit de serbări şi discuţii scolastice, se „democratizează”? Că revolta este reversul unei libertăţi ignorate, care potenţ ază un complex al frustrării peste limitele suportabile? Sau că „robia” exterioară contrasta prea strident cu decepţia unei fericiri mereu neîmplinite, dar fă gă duite sub rezerva unei aşteptări „cuviincioase”?

Măştile libertăţii

Prin mijlocirea Bisericii, Evul Mediu a reuşit să menţină relativa unitate dintre Dumnezeu, Cosmos şi Om. Totuşi, este perioada în care se poate consemna primul mare fenomen de „inversiune societală” (Le Goff), dată de pervertirea legăturilor dintre sexe. Femeia (fecioară sau amantă) devine suverană, obţinând o ascendenţă pe care bărbatul consimte să i-o acorde bucuros, nu înainte de a-şi cumpă ni şansele de profit: iubirea sau moartea. Recompensele celei dintâi face astfel încât perspectiva mort îi să nuză dă micească frisoanele pasiunii.

De altfel, începând cu veacul al XII-lea, cultul Fecioarei, al „femeii unice”, „iniţierea în misterul dragostei”, „salvarea” prin femeie, deveniseră motivele unei gnoze oculte, a *fedelilor d’amore*, de care nici Dante

nu pare să fi fost tocmai străin Michelet identifică „fecioara” cu Franţa, cu patria sau naţiunea. Şi tot la el, în 1862, schiţând un Ev Mediu „în ră spă r”, laudă femeia care, „sub numele de Vră jitoare, a salvat marele curent al ştiinţelor naturale...” Stăpânul vră jitoarei, Satana, este adevăratul Prinţ al Lumii, personificarea spiritului pe cale de a se emancipa. Diavolul este, aşadar, o mască a libertăţii – ea însă şi cu chip de femeie, chemată să mântuiască lumea.

Dante se încredinţ cază unei Beatrice spre a fi că la uzit în cercul Paradisului şi a duce la capăt proiectul unei tainice iniţieri. Să-şi fi întors o clipă privirile de la Dumnezeu, pentru a contempla ascuns misterul plă mă dirilor lumeşti? Sau e convins că un drum la ceruri, chiar şi simbolic, nu se poate face fără un însoţitor agreabil?

„Poli” în derivă

Una din scrierile danteşti va spulbera scenariul autoritar creştin[134]. Câtă justificare ar avea monismul papal în faţa unei instanţe absolute? Dar monarhia? Sunt „spiritualul” şi „politicul” inseparabile? Dante crede că monarhia este necesară pentru bunul mers al lumii. Aceasta şi pentru că oamenii trebuie să se încreadă într-un principiu unic – Dumnezeu sau Monarhul. Cum se legitimează însă puterea lumească? Primind ceva de la cea spirituală, spune Dante. Dar ceea ce primeşte puterea este lumină şi nu autoritate – cum se credea. Principiu absolut nu poate fi nici Împăratul, nici Papa – care nu sunt valori esenţiale şi eterne, ci doar accidente în faţa atotputerniciei dumnezeieşti. Cauzele conflictelor fără număr şi ale declinului evident ar decurge din aceea că Papa uzurpase misiunea încredinţată de autoritatea supremă Împăratului, pretinzând acestuia ascultare. Autoritatea monarhului şi a imperiului nu atârnă nici de Papă, nici de Biserică, ci de legea divină înscrisă în cărţile sfinte.

Se consimte, aşadar, ca puterea să se separe – cea

134 Dante, De Monarhia, în Izvoare de filosofie, culegere de studii şi texte îngrijită de C. Noica, C. Floru şi M. Vulcă nescu, Editura “Bucovina”, I.E. Torcuţ iu, Bucureşti, 1942

politică lipsindu-se de intermediari, pentru a se legitima, odată cu cea spirituală, direct de la Dumnezeu. Pentru unii monarhi însă, acesta e situat mereu... prea departe. Să nu fi anticipat autorul *Divinei Comedii* consecinţele acestei dezuniri? Tocmai el, care nu găsea blestem mai cumplit decât acela de „a avea parte în casă de un egal”? Cert este că, ulterior, cei doi poli tereştri de putere îşi vor disputa mai aprig întâietatea, glisând imprevizibil sub semnul uneltirilor, justificate şi ele ca fiind „din voia Domnului”.

După apusul Evului Mediu, legăturile cu Cerul slăbesc, cum slăbite par şi Biserica şi credinţa, iar compromiterea umanismului renascentist preludează momentul deificării moderne a raţiunii. Politicul, socialul şi economicul surclasează relevanţa pragmatică a religiosului, invocat mai mult din interes cutumiar, capriciu monden sau obişnuinţă.

Nostalgia egalităţii

Reforma lui Luther a dinamitat serios Cetatea Domnului, iar etica protestantă, raţionalizând existenţa, creează o altă mentalitate, „economică”, anunţ ând moderna consacrare a capitalului. Ea nu a însemnat eliminarea dominat iei Bisericii din viaţa de toate zilele – cum s-a spus –, ci „substituţia unei forme de dominat le veche cu alta nouă, înlocuirea unei autorităţi slăbite, practic inexistente la acea vreme, cu o alta, care pătrundea în toate domeniile vieţii politice şi private, impunând o reglementare a conduitei mult mai apă sătoare şi severă[135].

Printr-un astfel de contract, se realizează o „transmitere mutuală „a dreptului fiecăruia în favoarea unuia singur – un *homo artificialis* –, care prin investitura tuturor devine *Suveran*. Mecanismul contractual permite, aşadar, transferul de drepturi, dar şi delegarea de putere către o persoană civilă, care acceptă să conducă, printr-un artificiu liber consimţit, în numele celorlalţi.

„Autorul” puterii este poporul, care transferă

135 Max Weber, L’etiqueprotestante et l’esprit du capitalisme, Plon, Paris, 1964, p. 31

Leviathanului autoritatea sa colectivă, iar „actor” devine Suveranul – ca reprezentant al cetăţenilor. Astfel, esenţa suveranităţii constă în a substitui „anomiei prepolitice” reguli juridice al căror caracter de obligativitate nu poate fi violat decât cu riscul asumării unor pedepse civile. Esenţa politicii nu mai aparţine Cerului, ci universului „profan”, în care se impune voinţa tuturor. Oamenii sunt cei care definesc legitimul şi i-legitimul, dreptul şi nedreptul, după măsura şi priceperea lor.

Egalitatea este condiţia lor naturală, crede Hobbes, inegalitatea dominând numai consfinţită de legea civilă, subsumată utilităţii publice. Ierarhia trebuie respectată, dar nu toate conducerile au temeiuri şi finalităţi asemănătoare. Există două specii ale dominat iei; una naturală (paternală şi despotică) şi alta instituită (politică), în care supuşii, delegând puterea suverană – fie a unuia singur, fie a unui consiliu, fie a unei adunări –, optează şi pentru forma de stat cea mai bună (monarhia, aristocraţia sau democraţia).

Cât priveşte autoritatea domestică, Hobbes are şi aici vocaţie de legislator. Dominat ia paternală nu justifică neapărat autoritatea tată lui, ci pe aceea a persoanei care oferă protecţie copilului, iar supremaţ ia incontestabilă asupra lui ar aparţine de fapt mamei. Faţă de tată însă, copilul nu este mai puţin decât un sclav faţă de stăpân şi decât supuşii faţă de stat[136]. Filosofia contractualistă engleză face din Dumnezeu o idee artizanală. La rândul ei, monarhia îşi pierde „rădăcinile” cereşti, pentru a deveni „constituţională”, conformă, aşadar, voinţei legii civile.

John Locke repune problema legitimităţii, contestând dreptul lui Adam (ca prim urmaş al lui Dumnezeu) de a inspira şi prescrie ordinea sublunară. Legea care trebuie să regleze conduita lui Adam – socoate autorul *Eseului* – este aceeaşi cu legea care a reglat conduita şi acţiunile posterităţii sale, anume legea raţiunii[137]. În fapt, Adam nu

136 Thomas Hobbes, Le Citoyen ou les Fondementes de la Politique, Flammarion, Paris, 1982, p. IX

137 Cf. John Locke, Traite du gouvernement civil, Flammarion, Paris,

avea autoritate asupra copiilor să i şi asupra lumii, aşa cum s-a pretins, nici prin dreptul natural, nici prin vreun privilegiu special primit de la Dumnezeu. De aceea, este peste putinţă ca acei ce guvernează azi pământul să poată trage profit sau să obţină vreo bănuială de autoritate de la ceea ce trece a fi sursa ori cărei puteri, adică puterea personală a lui Adam şi dreptul său paternal la jurisdicţie[138]. Locke pune la îndoială deci şi „binefacerile" eredităţii, căci primul om nu poate anunţ a o ordine de succesiune pe care a compromis-o chiar de la început, prin neascultare şi pă cât.

Puterea politică este mă sura consimţ amântului reciproc al celor care se alătură comunităţii. Puterea şi guvernământul părinţilor, în schimb, fiind naturale, ar trebui să iasă de sub rigorile unei jurisdicţii absolute, inspirate de Dumnezeu, care pretinde ascultare copiilor toată viaţa. Odrasla îşi câştigă „libertatea" odată cu vârsta adultă, când raţiunea sa o poate lua „pe cont propriu". Imperiul tată lui se surpă sub povara propriilor exigenţe, iar fiul se vede slobozit din lanţ urile care îl leagă de părinţi, pentru a le deveni oarecum egal.

Într-un astfel de scenariu, egalitatea şanselor ar fi creat elanul necesar unei participări sociale active. Ascensiunea este încuviinţată fără de restricţii? Se pare că da, întrucât numai Dumnezeu sau providenţa ar fi putut decide. În principiu, fiecare poate spera la putere. Ereditatea nu mai este un criteriu acceptabil. Dreptul divin providenţial – tipic englez – nu compromite pe cel divin, ci îl lărgeşte oarecum, dreptul divin ereditar devenind un caz particular al celui dintâi.

Anticipând liberalismul, Locke propune o nouă „separare" – de astă dată a „puterilor" în stat. Ră vă şită şi ea datorită segregărilor repetate, puterea devine vulnerabilă, expusă contestării. De altfel, după frisonul revoluţionar de la 1688, filosofii gândesc asupra oportunităţii sau inoportunităţii supunerii. Trebuie să fie

1981

138 Ibidem, p. 172

aceasta relativă sau absolută?

Invocând un pasaj al lui Hobbes, George Berkeley încearcă să persuadeze în favoarea „loialismului". Acesta trece drept natural şi moral sub aspectul datoriei, pe când lipsa lui sau „rebeliunea" este resimţită drept un viciu, o infracţiune împotriva legilor firii[139]. Unica regulă ce trebuie să guverneze acţiunile fiecăruia, punând în practică principiile raţiunii, este supunerea propriei voinţ e lui Dumnezeu, supremul legislator. Când guvernanţii greşesc, indicată este nu ridicarea prin forţă, ci *supunerea pasivă*, dată de refuzul acţiunilor provocatoare. Să fie preludiul unui nou compromis sau nostalgia revenirii la ordine, pentru a evita imprevizibilele „epilepsii" populare?

Se poate observa la aceşti filosofi ră ceala invocării lui Dumnezeu, şi aceasta din ventilarea unor prejudecăţi „naturale". Căci şi morala, dreptul sau religia sunt „naturale", fiind decise la mica înţelegere a oamenilor. Refuzând obişnuitele galanterii retorice, David Hume este convins că religiozitatea sau credinţa filosofică în existenţa fiinţei supreme sunt neesenţiale pentru moralitate, calea virtuţ îi fiind dictată nu de credinţe naive, ci de interesele imediate ale fiecăruia. „Ipoteza religioasă trebuie considerată numai ca metodă particulară de a da socoteală de lucrurile vizibile ale universului, dar niciun om care gândeşte judicios nu-şi va permite să deducă din ea nici mă car un singur fapt şi să schimbe sau să adauge fenomenelor ceva"[140]. Spiritele mai „tolerante" o pot accepta cu rezerve de felul celor invocate în compromisul deist.

Franţ a rupe cu religia transcendenţei, dar, ca peste tot, înlocuirea unei religii se face cu o alta. S-a vorbit de o „religie a raţiunii" inspirată de filosofi precum Descartes („cel mai puţin francez dintre tot i francezii" – cum îl numea cineva), Şade sau Rousseau. Aceeaşi „raţiune" este

---

139 G. Berkeley, De l'obeissance passive, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983, p. 43

140 D. Hume, Cercetare asupra intelectului omenesc, Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică , Bucureşti, 1987, p. 202

invocată când insurgenţa proletară comite, totodată, regicidul şi deicidul, ră sturnând complet ierarhiile. În joc nu este o raţiune „pură „şi niciuna „abstractă”, opusă imanenţei, ci una inspirată de foame şi de angoasa răzbunării. O raţiune care flă mânzeşte şi, flă mânzind, gândeşte scenariul unei ordini răsturnate.

Suveranul este îndrituit să-i fixeze regulile, dar nu după modelul imperativ al celorlalte religii. El va miza pe „sentimentele de sociabilitate” ale supuşilor, singurele care dau iluzia de a-i fi câştigat ca „fideli”. „Dogmele” noii religii, adaptate astfel încât să fie pe înţelesul destinatarilor imediaţi, trebuie să fie simple, în număr mic, enunţate cu precizie, fără comentarii sau explicaţii inutile. Unele din prescripţiile

„Pozitive” ale celorlalte culte vor fi pă strate, câtă vreme se pot dovedi de folos (existenţa unei divinităţi puternice, inteligente, binefăcătoare, prevăzătoare, ipotezele vieţii de apoi, fericirii postume a drepţilor, pedepsirii celor ră i, ideea caracterului sfânt al contractului social şi al legilor).

Nici Rousseau nu abandonează modelul familial al societăţii politice: şeful capătă imaginea tată lui, iar poporul pe cea a copiilor – liberi şi egali între ei. Mulţimea îşi poate înstrăina libertatea, convinsă că o face în chiar interesul ei.

Saint-Just arată cum raţiunea poate lucra şi împotriva ei înseşi, justificând teroarea. Inspirat de autorul *Contractului social*, el mizează pe ambiguitatea semantică a doua concepte: „voinţa generală „şi „voinţa tuturor”. Împotriva mulţimii se opune nu puterea, ci „Voinţa generală”, al cărei conţinut se poate decide de la un legislator la altul. Şi sloganul revoluţiei („Libertate, Egalitate, Fraternitate”) se preta interpretării; unii au mai mult din fiecare, alt îi mai puţin, după natura situării ideologice şi poziţia ocupată în ierarhia puterii.

În numele zeului Raţiune, Franţ a revoluţionară gustă din plin extazul libertăţii. Este resurecţia „omului revoltat” (Camus), care-şi trăieşte destinul sub narcoza protestului

şi a negaţiei, departe de Dumnezeu şi de valorile inspirate de acesta.

Cu fervoarea-i ştiută, Divinul Marchiz spulbera ideea „necuviincioasă „a lui Dumnezeu. Istoric vorbind, este dacă nu prima, atunci cea mai dură ofensă adusă Cerului. Dumnezeu este o „divinitate criminală", care îl striveşte pe om şi îl neagă. Cum se poate apă ra acesta din urmă? Ascunzându-se în mulţime, pentru a deveni forţă. Noua Evanghelie, anticipată de Hobbes şi predicată de Rousseau, este cea a „contractului social". Religia „civilă „şi credinţa „civilă „iar locul lui Dumnezeu.

Până în 1789, mânia populară viza adesea şi persoana regelui, dar niciodată principiul pe care acesta îl reprezintă. Dislocarea s-a operat cu brutalitate, favorizată şi de mecanica ghilotinei. Saint-Just proclamă inviolabilitatea şi transcendenţa voinţei generale, sanctificând „Umanitatea" în persoana „Domnului-Nostru, genul uman". Suveranitatea poporului este sacră şi garantată de lege. Paradisul lui – Republica. Nefiind investit de popor şi nici cetă ţ can, regele devine rebel şi uzurpator, iar monarhia trece drept „crimă". Eşafoadele – altare ale noii religii –, sunt frecventate cu zel, devenind simbol al sporitei participări democratice. Locul în care se oficiază noul cult este piaţ a publică, unde gâdele împlineşte conştiincios ceremonialul terorii. Capul devine obiectul dispreţ ului public; că derea lui – semn al intrării în ordine şi al abandonului ori căror orgolii elitiste.

Odată cu eşafodul şi ghilotina, drapelul roşu îşi face intrarea în istorie, pentru a cunoaşte mai apoi o bună carieră. Secolele următoare, graţie unor Stirner, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, trăiesc în absenţa transcendenţei, divinizând fie „individul", fie „relaţiile de producţie", fie Supraomul. Odată cu „moartea lui Dumnezeu", se profilează apariţia unei noi religii, socotită ulterior vinovată de „criza" şi „decă derea" lumii moderne.

Ierarhia inversă; *liderii „de jos"*.

Explicaţia continuei uzurpări a puterii şi autorităţii a fost dată, încă din 1815, de Benjamin

Constant, în ale sale *Principes de Politique*[141], fiind preluată de Alexis de Tocqueville[142] şi John Stuart Mill[143]. „Suzeranitatea – consideră cel din urmă – gliseză mai întâi către majoritate, apoi majoritatea către partea ei cea mai activă, chiar în mâinile unor activişti acţionând în numele ei". Iluzia participării, dată de mecanismul votului, contribuie aparent la întărirea coeziunii sociale şi responsabilităţii, uitându-se că masele nu sunt subiect, ci obiect de guvernare.

Credulitatea şi submisivitatea sporesc direct proporţional cu numărul indivizilor ce compun mulţimea. La fel creşte şi credibilitatea conducă torului. Nu-i de mirare că autoritarismele au prins mai ales acolo unde „misticitatea" colectivă a fost covârşitoare. Liderii, iviţ i „din popor", şi-au fabricat mituri, biografii revoluţionare, exploatând întreg registrul motivelor „eroice", pentru a-şi justifica ascensiunea şi puterea. Într-o ordine totalitară, „ministerul adevărului" se ocupă cu minciuna, singurul adeziv social eficace.

Regimurile represive propun criterii noi de evaluare a prestaţ iei celor „aleşi": originea socială, descendenţa în linie rasială sau pauperă, docilitatea ideologică acreditată de dosar, fidelitatea faţă de şefi ori abilitatea de a proteja „secretul de stat". Misterologia oficială întreţine iluzia unui centru „vital" care emană sentinţe inspirate de „voinţa poporului".

Conducă torul se revendică de la popor („al nostru, dintre noi, pentru noi"), devenind „cel mai iubit fiu" al acestuia. Partidul unic, „centru radiant", e în toate – în cele ce sunt, dar mai ales în cele ce nu sunt. Sloganul

141 Benjamin Constant nota că „acţ iunea care se face în numele tuturor, fiind în mod necesar de voie sau cu forţ a la dispoziţ ia unui singur om sau cîtorva, ajunge ca dîndu-se tuturor să se dea nimă nui sau, dimpotrivă , celor care acţ ionează în numele tuturor". Cf. De la liberté chez les modernes, Livres de pôche, Paris, 1980, p. 272

142 Alexis de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, Flammarion, Paris, 1981; L'Ancien Régime et la Révolution, Gallimard, Paris, 1952

143 John Stuart Mill, De la liberté, Gallimard, Paris, 1990, p. 50

populist ia locul discursului oratoric, iar limba de lemn, stăpânită cu meşteşug, este o cheie a reuşitei şi ascendenţei politice, deconspirând zelul de a fi însuşit perfect „lecţia”. Formulele „gata-fă cute” uşurează truda gândirii, redusă şi ea la clişee.

Dislocarea autorităţilor

A dispărut sacrul, aşa cum s-ar crede? Au dispărut zeii şi ritualurile de consacrare? A dispărut autoritatea? Nicidecum! Toate acestea se recunosc camuflate în ceremoniile noului cult. Şedinţa de partid comunist, spre exemplu, reiterează ceremoniile antice de mistere, cu iz esoteric, consacrând un lider „activist”, „muncitor”, deprins cu greul, hotărât să înfrâneze extravaganţele speculative ale pretinsei elite intelectuale. Ea urmează paşii strict i ai „ordinii de zi”, ce stipulează prezenţa incantaţiilor, a momentelor omagiale şi devotive, marcând adeziunea şi disponibilitatea submisivă a participanţilor.

„Iniţierea” novicilor se începe din şcoală, imitând modelul Conducă torului, pe când cea a viitorilor oficianţ i ideologici se săvârşeşte în centre speciale, care atestă prin diplomă elanul servilist. Cât priveşte tradiţia de la care se revendică aceştia, ea este de dată recentă, certificată de stadii fictive în ilegalitate, de luptă necontenită pentru izbânda „cauzei”. Noua elită politică se foloseşte de cea veche, „reacţionară”, pentru realizarea unor proiecte grandioase, reprimând tentaţiile rebele prin infuzarea terorii şi a ethos-ului carceral. Refuzul uniformei este sancţionat prin îndepărtarea ori cărei şanse de evoluţie onestă.

Ideologia comunistă acorda muncitorului demnitatea eroului civilizator. „Misiunea” sa era aceea de a revoluţiona lumea, luptând împotriva orânduirii burgheze, a proprietăţii private şi a filosofiilor ce încurajează individualismul. Rolul decisiv în istorie, spune învăţătura marxist-leninistă, îl au masele, şi nu personalităţile, care sunt doar la ocazii „cutia de rezonanţă” a duhului colectiv. Cultura va răspunde unor exigenţe „populare”, iar arta îşi găseşte optima expresie în genul muzical coral, predispus

parcă a „acorda” vocile şi tonurile discordante în spiritul unei partituri adulatorii. Marele paradox însă este acela că antielitismul doctrinar nu descurajează formarea unei pături suprapuse (nomenclatura), interesată să administreze nu responsabilităţile şi munca – lăsate pe seama celor mulţi –, ci privilegiile ce decurg din afişarea fidelităţii faţă de sistem. Elita meritocratică este înlocuită cu una ce-şi reclamă o autoritate îndoielnică, dată de locul ocupat în ierarhia de partid şi de conştiinciozitatea cu care fidelul îşi îndeplineşte „sarcinile” încredinţate spre execuţie. Dislocarea autorităţilor este încă „în mers”. Compromiterea unora este însoţită de investirea altora.

Revizuirea „semnificanţilor” tradiţionali

Şi în familia de azi, ca şi în politică, sunt vizibile semnele unor mutat îi. Liberalizarea legăturilor dintre soţ şi soţie, dintre tată şi fii, dintre părinţi şi copii – în general –, a dus la ră vă şirea legăturilor tradiţionale. Căsătoria este o „afacere” civilă, întărită prin contract, putând fi desfă cută cu uşurinţă atunci când ispitele centrifuge ale unuia din poli nu se mai armonizează cu exigenţele „celulare” comune. Femeia îşi dobândeşte râvnita emancipare, rămânând „de capul ei”, pentru a-şi disputa întâietatea, în multe dinţinuturile altă dată interzise, cu eternul rival.

După Freud, mai tot i psihanaliştii au demonstrat chiar şi temeiurile pulsionare ale acestor inversări. Roland Brunner, un observator competent al schimbărilor de mentalitate, constată că „societatea contemporană are drept monarh un eu magnific, un «Eu soare», iar drept religie cultul ego-ului”[144]. Supradimensionarea eului, „revendicarea unui eu puternic şi energic, fără slăbiciuni, fără cusururi, fără lipsuri”, sunt obsesiile unui subiect orbit de mirajul dominat iei; fiecare se vrea „stăpân ” pe ceva (pe propriul trup sau al altora, pe sănătatea, pe sexualitatea sa, pe banii săi, pe cariera profesională, pe întreprinderea, pe viaţa sa).

144 Roland Brunner, Psihanaliză şi societate postmodernă, Editura Amarcord, Timişoara, 2000, pp. 15-16

Ideologia managementului, a randamentului şi a raţionalităţii a devenit „totalitară”, ţ întind într-o măsură considerabilă bună starea personală şi confortul. Viaţa împlinită este asociată reuşitei profesionale, de unde şi angoasa CV-ului, a diplomei şi a unui post bine plă tit, care să asigure financiar exigenţele traiului urban. Referinţele familiale, naţionale, religioase şi politice se estompează tot mai evident; omul nu are nici rădăcini, nici tradiţie de evocat, nici istorie, nici ceva de transmis. Dinamica globalizării, progresul tehnologiei şi al informat iei îi dezvoltă instinctul de adaptare. Mass-media creează o lume a aparenţ ei încântătoare, a seducţiei dirijate, în timp ce individualismul exacerbat ucide reflecţia şi intimitatea.

Femeile îşi revendică, la rândul lor, un loc mai bun în viaţa profesională şi în instituţii, solicitând în egală măsură putere şi bani, pentru care sacrifică de multe ori soţul, copilul sau familia.

„Semnificanţ în tradiţionali (Istoria, Naţiunea, Republica, Patria, Legea, Tată l) au tot mai puţin efect asupra subiectului contemporan. Alte valori preiau ştafeta: individul, plăcerea, trupul, sexul, banul, descriind o societate perversă, care are nostalgia barbariei şi perversiunii sale infantile, „nostalgia micului barbar care a fost”[145].

J. Lacan constata „declinul funcţiei paterne” în Occident. Autoritatea tată lui este tot mai contestată.

„Monarhul” domestic acceptând voluntar, uneori, să fie „demonizat”, pentru a menţine un surogat de teroare, aducă tor de ordine în dezordinea generală[146].

„Dumnezeii” celor mici sunt tocmai cei fabricaţi din interes publicitar de mass-media, singura în măsură să

---

145 Ibidem, p. 124

146 Să fie oare idealul subiectului contemporan cel al unui eu pervers? (...) Eul se reduce la expresia cea mai simplă în ră tă cirile psiho- patice ale adolescenţ ilor care vagabondează la periferia megalopolisurilor, fă ră repere identificatorii în prezenţ a unor taţ i vlă guiţ i şi a unor adulţ i incapabili să încarneze în mod credibil “Legea” (Ibidem).

stimuleze la maximum fantasmele colective. Eroul civilizator e mereu altul, preschimbându-se în funcţie de modă.

Dislocarea autorităţilor este încă „în mers". Compromiterea unora este însoţită de investirea altora. În mitul platonic, Divinitatea intervenea pentru a redresa corabia rătăcită. Până atunci, oamenii se vor conduce singuri, chiar dacă spre oră pă d.

„Este imposibil să găsim o justificare imanentă a autorităţii şi suveranităţii" – nota Cioran. Guvernele sunt compuse din oameni delegaţ i tot de oameni. De ce unii conduc şi alt îi sunt conduşi? De ce voinţa unora o poate înfrânge pe a altora? Conducătorii au nevoie de mituri pentru a deveni în conştiinţa celorlalţi şi altceva decât oameni, altfel autoritatea pe care o revendică nici nu există. Mulţimea se înşală pe ea însă şi, pentru a suporta mai uşor ideea că destinul ei depinde de un altul. „E neplăcut să vezi că se ridică cineva din rândurile tale şi îţi devine destin. Tu nu i-ai acordat niciun *drept* şi nimeni. Cu toate acestea el *îl are* şi tu nu poţi face nimic. Ascensiunea vertiginoasă a omului politic este un fenomen destul de ciudat. Cei care-l cântăresc şi nu-i găsesc merite şi calităţi justificative uită că orice om politic este un *destin* înainte de a fi o *valoare*"[147].

Care este baza logică şi metafizică a autorităţii? Umanismul ateu? Nihilismul? Voinţa populară? Consensul? Votul majoritar? Cine poate garanta respectul ierarhiei şi stabilirea unor criterii ferme de selecţie şi de evoluţie? Dacă autoritatea derivă numai de la oameni – spune „scepticul de serviciu" –, îi lipseşte „orice temei mai adânc, şi în afară de relativismul uman nu mai este nicio ieşire. Derivarea autorităţii dintr-un principiu transcendent justifică totul, cu condiţia să crezi într-o Divinitate". Adeziunea faţă de lider iese de sub jurisdicţia arbitrarului şi conjuncturalului, că pătând un liant superior. Pentru a avea ascultare, „capii" au încă nevoie de mituri. Cine poate

147 E. Cioran, Schimbarea la faţ ă a României, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 174

şti însă care este cel mai bun? Şi cum trebuie acesta să fie mai eficient interpretat?

VIII. Autoritate, interpretare şi cenzură

Cum se recunoaşte, aşadar, autoritatea? Care îi sunt fundamentele? Când o autoritate este întemeiată? În ce măsură recursul la autoritate este „ideologic”?

Raportul interpretului cu puterea poate fi relevant din punct de vedere hermeneutic? Pot fi reprimate anumite interpretări? Care sunt efectele limitărilor sau interdicţiilor? Cum se impun unele în detrimentul altora? Cine le validează reuşita sau eşecul?

Logica autorităţii

J. M. Bochenski, autorul unei *Introduceri în logica autorităţii*, descria conceptul în cauză drept „o relaţie cu trei termeni, care se instituie între un purtă tor, un subiect şi un domeniu”[148]. Primul deţine autoritate şi o exercită asupra unui subiect, în baza anumitor competenţe. Autoritatea presupune existenţa unei ierarhii care impune relaţii îi specifice între instanţele circumscrise domeniului respectiv. De aceea în unul şi acelaşi domeniu, relaţii ia de autoritate este asimetrică, trecând de partea unuia mai mult decât de partea altuia. Fiecare ins poate fi autoritate în domeniul său, dar nimeni nu este autoritate pentru tot i oamenii, cu excepţia lui Dumnezeu – conceptul limită al autorităţii –, autoritatea supremă, absolută.

Erich Fromm socoate că „autoritatea nu este o calitate pe care o *are* o persoană”, ci se referă la o relaţie interpersonală în care o persoană o priveşte pe alta ca fiindu-i superioară „[149]. Ar exista, din acest punct de vedere, „autorităţi raţionale” şi „autorităţi inhibitoare”. Relaţii ia dintre elev şi profesor poate fi de primul fel, cea dintre stăpân şi sclav de al doilea tip. În vocabularul

148 J. M. Bochenski, Ce este autoritatea? Introducere în logica autorită ţ ii, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 22. Cf. Constantin Să lă vă stru, Discursul puterii, Editura Institutul European, Iaşi, 1999, pp. 172 sq.

149 Erich Fromm, Frica de libertate, Editura Teora, Bucureşti, 1998, pp. 143 sq.

kantiano-freudian, există pe lângă o autoritate exercitată din afară („exterioară”) şi o formă interioară, numită *datorie*, *conştiinţă* sau *supraeu*. În virtutea consolidatelor „drepturi ale omului”, timpul recent atenuează relevanţa „conştiinţei” în favoarea unei autorităţi „anonime”, invizibile, camuflată sub mă ştile simţ ului comun, ştiinţei, sănătăţii psihice, normalităţii sau opiniei publice. În acest caz, omul respectă regulile fără a le suspecta legitimitatea şi fără a protesta în vreun fel.

Autoritatea poate fi întemeiată sau nu. Purtă torul îşi foloseşte abuziv autoritatea atunci când încearcă să o exercite represiv în raport cu un subiect sau într-un domeniu în care competenţele sale sunt îndoielnice. Orice autoritate este sau *epistemică* (a cunoască torului), sau *deontică* (a superiorului) [150].

Autoritatea epistemică

Despre argumentul bazat pe autoritate scolasticii spuneau că, din punct de vedere logic, este cel mai „slab” dintre toate[151]. Nu acelaşi lucru se poate spune despre „vigoarea” lui politică ori socială. Prin natura sa, argumentul autorităţii, folosit în discursul public, trimite nu la fapte sau exemple, ci la idealuri sau modele, de aceea este suspectat pentru investiţia „raţională „inconsistentă ori pentru miza critică îndoielnică. Încrederea într-o anumită persoană, a cărei competenţă în domeniu este recunoscută de obştea specialiştilor, încrederea în valori precum adevărul, cinstea, binele, sinceritatea, modestia sau în legile care ne reglementează viaţa, sunt forme de respect al autorităţii.

Autoritatea epistemică se revendică de la text, carte, cunoaştere. Abuzul de autoritate în cunoaştere duce la impostură, adică la formularea de propoziţii teoretice insuficient fundamentate, ori la impunerea forţată a unor soluţii parazitate ideologic, susţinute de argumente pretins

---

150 Ibidem, p. 53

151 Sf. Thomas d’Aquino: „Dacă argumentul autorită ţ ii este cel mai infirm cînd este vorba de o raţ iune umană, argumentul fondat pe autoritatea Revelaţ iei divine este cel mai eficace” ('Questions, I, 8).

„ştiinţifice”.

Purtă torul autorităţii epistemice poate fi şi purtă torul celei deontice în domeniul respectiv, dacă locul său în ierarhie este mă sura performanţelor profesionale dovedite. Cele două nu coincid în mod necesar. Recunoaşterea competenţei mai mari într-un domeniu este o condiţie necesară a recunoaşterii autorităţii epistemice. Competenţa într-un domeniu nu întemeiază autoritatea în vreun alt domeniu. Nu este obligatoriu ca un bun profesor de matematică să fie priceput şi în politică, deoarece abilităţile teoretice nu corespund în chip necesar celor practice.

În politică, abuzul de autoritate duce la autoritarism sau totalitarism[152]. Pentru a se legitima, puterea are nevoie de o platformă ideologică menită a demonstra că liderii sunt cu mult mai mult decât par a fi. Experienţa demonstrează că nu întotdeauna superioritatea deontică este şi mă sura unor competenţe epistemice bine dovedite. Se poate ivi aici un fenomen de disimulare, dezinformare şi manipulare, pentru a masca eventuala incompetenţă. Dacă purtătorii autorităţii deontice o reclamă nemotivat ori ilicit şi pe cea epistemică, intervine aparatul ideologic şi de propagandă al puterii, pentru a crea iluzia unor competenţe veritabile. Câţi dintre liderii comunişti de la noi nu au revendicat statutul de profesori, doctori *honoris causa*, academicieni, „savanţ i de renume mondial”, chiar dacă adevăratele lor performanţe abia depăşeau staza descifrării alfabetului?

Cultul personalităţii, ca derapaj ideologic, este suscitat tocmai pe fondul acestei supralicitări de competenţe. El produce deprecieri şi la nivelul propriu-zis al discursului specializat. Acesta va fi „coborât” într-atât cât să întâlnească acel maximum de performanţă atins de lider în discursurile sale publice. În cazul acestuia din urmă, propoziţiile teoretice trec drept practice, şi invers.

---

152 Cf. Petru Bejan, „Autoritatea elitelor diriguitoare”, în Xenopoliana, Buletinul Fundaţ iei Academice „A.D. Xenopol” din Iaşi, IV, 1996, nr. 1-4

Sloganul înlocuieşte ideea; limba de lemn – pe cea vie, naturală, sau pe cea a ştiinţei veritabile. Însă tot ceea ce se arată ca excesiv trădează impostura şi anulează credibilitatea.

Interzicerea adevărului sau ascunderea lui preludează riposta; neîncrederea pregăteşte opoziţia critică, protestul şi revolta.

Când însă anume o autoritate este legitimă? Când este întemeiată şi convingerea, raţională sau nu, în necesitatea acestei acceptări. În această situaţie se găsesc legile din ştiinţă asupra cărora s-a stabilit consensul, regulile de circulaţie ori cele gramaticale. Autoimpunerea este temeiul supunerii individuale prin reprimarea ori cărei opuneri. Am avea aici un nou mod de a gândi libertatea – ca voinţă de subordonare, ca acceptare voluntară a unor instanţe superioare.

Autoritate epistemică este acela în care se recunoaşte fără dubiu un ascendent de competenţă în domeniu, acela de la care ai ceva de învăţat; el ştie „mai mult" şi „mai bine" decât ceilalţi, de aceea autoritatea lui nu poate fi delegată – cum se întâmplă în cazul celei deontice.

Autoritatea deontică

Domeniul autorităţii deontice, potrivit lui Bochenski, îl constituie propoziţiile „practice", adică directivele, ordinele, comenzile, îndemnurile, sfaturile. Orice astfel de autoritate este una de sancţionare sau (şi) de solidaritate. Dacă autoritatea epistemică este legitimată de „ştiinţa" concretizată în cărţi şi competenţă, cea deontică este legitimată de legi, regulamente ori de *evenimentul* (alegeri, lovitură de stat, decesul antecesorului) care a decis ascensiunea cuiva.

Forma abuzivă sau excesivă a autorităţii deontice este autoritarismul – în formele sale despotice, tiranice, dictatoriale –, legitimat de ideologii în care interesul real al puterii se vrea disimulat. Un asemenea interes este cel de a limita spectrul de contaminare a gândirii libere, de a impune cenzură autorităţilor epistemice întemeiate.

Limbajul autorităţii deontice este cel al ordinelor şi interdicţiilor. Dacă ordinele sunt formulate neechivoc, interdicţiile pot fi exprimate fie prin negaţii, fie prin prescripţ îi afirmative sau permisiuni restrictive. Ţ i se permite, bună oară, să scrii într-un anumit mod sau să citeşti doar anumite cărţi. Permisiunea de a face ceva, susţinută de aparatul propagandei, declanşează un mecanism ostil celui scontat.

Interdicţiile nemotivate sunt destabilizatoare, generând mecanismele nesupunerii, nonconformării sau revoltei faţă de instanţa abuzivă. Cele justificate, dimpotrivă, reclamă conformarea voluntară la acele norme, legi, principii subsumate exigenţelor de ordine şi respect ale puterii. Autoritatea valorii este transformată în ideal, gândit în termeni de fericire, libertate, cinste, onestitate, adevăr. Altfel, cu cât impunerile sunt mai mari şi idealurile obstaculate, cu atât protestul este mai virulent şi mai subtil. Rafinamentul stilistic în cultură, de pildă, s-a dovedit a fi în multe cazuri o modalitate de a evita abil arcanele cenzurii.

Care sunt reacţiile de apă rare în faţa unei autorităţi care doar sancţionează, dând o interpretare ideologică, restrictivă, ideii de libertate? Mai întâi, *evaziunea*, ca răspuns cu valoare de apă rare, dar şi măsură a neadeziunii la normă; apoi *nesupunerea*, ca reacţie de contestare şi atac; în fine, *opunerea*, prelungită de „contrapunerea" şi „impunerea" unor noi valori.

Interdicţia legitimată ideologic este temeiul negaţiei şi al contradicţiei. Punerea şi impunerea unei interdicţii pot genera supunere pe traiectul conformist, dar şi nesupunere, opunere, contrapunere şi „suprapunere" ideologică pe traseul protestatar, datorită divergenţei de interese dintre putere şi popor[153]. Supunerea garantează ordinea, rezistenţa asigură o doză suportabilă de libertate. Anarhia este reversul supunerii, tirania este piatra de

153 Cf. Idem, „Der heuristiche Wert der Interdiction", în Analele Ştiinţ ifice ale Universită ţ ii „Al.I.Cuza", Iaşi, t. XXXIV, Secţ iunea Filosofie, nr. 2, 1988

încercare a rezistenţei celor mulţi. Suportabilitatea şi stabilitatea unui regim sunt dependente de strategiile persuasive aplicate în discursul public, dar şi de „marja caritabilă „atribuită cetă ţ enilor pentru a edulcora o realitate deja amară.

Max Weber distingea *autoritatea charismatică* de cea *raţional-legală* sau birocratică. Prima ar fi centrată pe nişte personalităţi puternice, având calităţi înnă scute de conducă tor, în care oamenii investesc încredere şi cărora le acordă sprijin necondiţionat. Am avea de a face cu o identitate între sursa autorităţii şi agentul acesteia, întrucât autoritate este însă şi persoana care o exercită cu ajutorul unor instituţii subordonate quasi-total[154]. Cea de-a doua se bizuie pe reguli bine definite (constituţia unei ţări, legile acesteia, regulamentele interne ale instituţiilor, codurile de comportament şi de civilitate…). Acest tip caracterizează societăţile moderne şi contemporane, care pun accentul pe „funcţie" şi pe funcţionari, adică pe birocraţie.

Autoritatea enunţ iativă vs.
autoritate instituţională

Auguste Comte distingea „autoritatea sociologică „de autoritatea în sens tradiţional. În lectura lui Gerard

Leclerc, primul concept va fi identificat cu „autoritatea instituţională", în timp ce secundul va fi numit „autoritate enunţ iativă", specifică unui autor sau unui enunţ[155]. Asupra acestui din urmă termen voiză bovi mai departe, luând drept ghid textul sociologului francez.

Interpretând avatarurile instanţei auctoriale în cultura occidentală, Leclerc observă maniera în care se consumă pasajul „de la o hegemonie a tradiţiei – valorizând enunţ urile antice în detrimentul enunţ urilor noi –, la o dominare a modernităţii – valorizând creaţia enunţ iativă, intelectuală şi culturală în detrimentul

154 „L'état c'est moi" — afirma Ludovic al XIV-lea; „Partidul are întotdeauna dreptate" — scria Trotski.

155 Gerard Leclerc, Histoire de l'autorité. L'asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, PUF, Paris,1996, p. 7

transmiterii şi conservării”. Este o trecere graduală de la vechea cultură a autorităţii, dominată de textele religioase şi clasice, la una a *gândirii libere* şi *liberei creaţ* îi dominată de literatură şi ştiinţe[156]. Ruptura ar fi fost inaugurată de Renaştere, când „domnia autorităţii” („arhaică, arbitrară şi ilegitimă prin natură”) se înscrie pe un versant descendent, în timp ce travaliul *raţiunii* pure se înscrie pe un traiect ascendent, al multiplelor valorizări culturale.

Potrivit desuetului „principiu al autorităţii”, raţiunea pă le-a pe mă sura invocării numelor „autorilor” consacraţi. În noua configuraţie epistemică, vor fi evacuaţi treptat tocmai autorii purtă tori şi de prestigiu, dar şi de prejudecăţi sau de idei false. Noţiuni moderne precum „paternitate literară”, *authorship*, „drepturi de autor” sunt considerate ca depăşite. Între semnele postmoderne ale acestei tranziţii pot fi amintite teoriile despre dispariţia autorului, a semnăturii individuale de pe unele producţii culturale sau anonimatul voluntar al creatorului[157][158]. Să ne amintim de fervoarea cu care un Roland Barthes, la 1968, proclama solemn „moartea autorului”, iar Foucault denunţ a inutilitatea „funcţiei” acestuia11.

„Autoritatea instituţională „ar desemna „puterea legitimă de care dispune un individ (sau un grup) de a impune supunere celor pe care pretinde a-i dirija; este încă, într-o organizaţie, puterea de a lua decizii care angajează puterea subordonaţilor”. Miza, în acest caz, este una imperativă. Cineva întreţine un raport de putere care îi conferă ascendenţă faţă de ceilalţi. „Autoritatea enunţ iativă”, în schimb, este puterea simbolică de care dispune un enunţă tor, un „autor”, de a fi credibil, de a convinge;

---

156 Ibidem, p. 8

157 „Dacă există o prejudecată cel puţ in de care psihanaliza trebuie să se detaşeze, atunci aceasta este cea a proprietă ţ ii intelectuale” (Ibidem, p. 9). Cf. Jacques Lacan, Ecrits, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 395

158 Michel Foucault, „Qu’est-ce qu’un autor”, în Buletin de la société française de philosophie, 1969, LXIV, pp. 73-95

este apoi puterea unui text, a unui enunţ, a unui discurs, de a fi persuasiv, de a se transforma în credinţă.

Cum nu tot i autorii sunt la fel de valoroşi şi prestigioşi, nici textele nu sunt egale. Numele şi semnă tura pot fi indicii ale diferenţei, dar şi ale ierarhiei competenţelor şi credibilităţii publice. Un Descartes afirma cu candoare că „unii sunt mai puţin capabili de a distinge adevărul de fals decât alt îi...", acordând credit nelimitat celor presupuşi a deţine un plus de notorietate publică. Să amintim că *Discursul asupra metodei* (1637) apare fără numele autorului. Textul se impune publicului cititor prin el însuşi. Ulterior, Descartes va semna lucrările, devenind o autoritate. Semnă tura autorităţii devine mai relevantă decât autoritatea semnăturii.

Cuplul „deontic-epistemic", teoretizat de Bochenski, acoperă doar parţial rezonanţele semantice ale celor două instanţe autoritare. Autoritatea deontică se regăseşte atât la nivelul spaţiului social, al instituţiilor, cât şi în contexte private; cea epistemică, a ştiutorului, se poate converti doar în anume situaţii în enunţ un publice, destinate lecturii şi interpretării.

Hermeneutica romantică şi recursul la tradiţie

Dacă discursul autorităţii reclamă de cele mai multe ori o interpretare ideologică, să vedem care este miza hermeneutică a acestei raportări. Este argumentul autorităţii licit în practica exegetică? Nu înseamnă el refuzul argumentelor raţionale în favoarea altora, emoţionale sau „experienţi iale", greu de cuantificat? Care este locul prejudecăţilor într-un demers comprehensiv? Pot fi acestea evacuate total?

Sunt ele doar „reziduale" în orice interpretare? Cât anume din acest reziduu este ideologie?

Dacă hermeneutica îşi ia ca obiect textul sau evenimentul descris de acesta, nu va ezita să parcurgă retroactiv datele care îi însoţ esc naşterea şi evoluţia, chiar şi sub aspectul receptării. Interpretarea prezentă atenuează distanţe geografice, dar şi temporale. Tradiţia, aşadar, este de neocolit. Romantismului are meritul de a o

fi reabilitat, chiar eludând considerentele „raţionale”, în condiţiile înverşunării iluministe de a elimina prejudecăţile din cunoaştere. Romantismul redescoperă, odată cu nostalgia faţă de trecut, şi conceptul autorităţii, concept care ne aşază în miezul discuţiilor recente asupra criticii ideologiei, la care s-au atelat, între alt II Heidegger, Gadamer şi Habermas[159].

Heidegger consideră că prejudecata face parte din structura de anticipare a sensului. Pentru a revendica „ştiinţificitate” comprehensiunii, important ar fi să elimină în acele „idei pripite” care iau forma credinţelor sau noţiunilor populare, dar care sunt inevitabile oricărui demers interpretativ[160]. Presupoziţiile ontologice ale cunoaşterii istorice transcend exigenţa de rigoare specifică ştiinţelor exacte. Precomprehensiunea ar fi, aşadar, cu totul altceva decât prejudecata. Aceasta din urmă ar fi chiar o premisă şi o componentă a înţelegerii.

Iluminismul, crede Gadamer, face confuzie între dominaţie, autoritate şi violenţă. Reversul necesar al autorităţii ar fi, cu totul greşit, supunerea oarbă.

„Dar autoritatea nu implică nimic asemănă tor în esenţa ei. Fără îndoială, autoritatea revine în primul rând unor persoane. Dar autoritatea unor persoane nu se întemeiază pe un act de supunere şi de abdicare de la raţiune, ci pe un act de acceptare şi recunoaştere, prin care cunoaştem şi recunoaştem că celălalt ne este superior în judecată şi apreciere, că judecata sa ne devansează, că primează asupra judecăţii noastre. Autoritatea nu se concede ci se cucereşte, ea trebuie neapărat să fie dobândită de cel ce vrea să o pretindă. Ea se bazează pe consideraţie, aşadar pe un act al raţiunii înseşi care, conştientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere aperceptivă. Aşa înţeleasă, în adevăratul ei sens, autoritatea nu are nimic de-a face cu supunerea oarbă la o ordine dată. În mod sigur, autoritatea nu are nicio legă

159 P. Ricoeur, „Hermeneutica şi critica ideologiei”, în Eseuri de hermeneutică , Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 241

160 Cf. M. Heidegger, op. cit.,, p. 153

tură cu supunerea; ea se bazează pe recunoaştere”[161].

Conceptul cheie ar fi cel de recunoaştere (Anerkennung), substituit celui de putere. Conform ideii cercului hermeneutic, travaliul comprehensiunii trebuie să plece de la anticipaţ îi şi preconcepţii susceptibile să furnizeze un prim sens, a cărui aprofundare conduce le rectificarea lor sau la înlocuirea cu altele mai justificate, astfel obţinând un sens nou, susceptibil să antreneze reajustarea sau abandonul prealabilelor pe care le-au sugerat iniţial. Nu putem interpreta decât ceea ce este deja înţeles; interpretarea nu este decât dezvoltarea şi rectificarea unei înţelegeri prealabile[162].

Romantismul invocă rolul tradiţiei şi autorităţii în interpretare.

„Recunoaşterea autorităţii este totdeauna legată de ideea că ceea ce spune autoritatea nu este arbitrar, nici iraţional, ci poate fi admis în principiul său; în aceasta constă esenţa autorităţii pe care o revendică educatorul, superiorul, specialistul”.

Argumentând în favoarea Romantismului, Gadamer apropie autoritatea şi raţiunea. A accepta autoritatea înseamnă a o cenzura cu uneltele raţiunii şi nu a o livra superstiţiilor dubioase. O tradiţie nu se abandonează; ea trebuie înţeleasă, asumată şi întreţinută, devenind astfel o opţiune voluntară, deliberată, raţională[163].

Infailibilitatea autorităţii; *cenzura interpretării*

Refuzul interpretării celuilalt îşi are vechi rădăcini. Bine cunoscute sunt antecedentele creştine, inaugurate încă de apologeţ îi noii credinţe. Irineu din Lyon (că tre’ 200 d.Hr.) este primul mare autor care a lansat un atac

---

161 H.-G. Gadamer, op. cit., pp. 118-119. Raportul dintre retorică, hermeneutică şi critica idologiei este abordat de Gadamer în Kleine Schriften I (1967), pp. 113-130 şi IV (1977), pp. 118-141. Textele au fost reunite într-o versiune franceză cu titlul E’art de comprendre, Ecrits I, Aubier Montaigne, Paris, 1982.

162 Cf. Jacques Bouveresse, Hérméneutique et linguistique, Editions de l’Eclat, Combas, 1991, p. 23

163 P. Ricoeur, op. cit, p. 243

împotriva lecturilor socotite eretice ale Scripturilor. Singurii care practică o lectură legitimă, autentică, veridică, a Textului sacru sunt, invariabil, cititorii situaţi în interiorul Bisericii. Tertulian consideră că doar Biserica este abilitată să interpreteze corect textul sacru. „Cetatea Domnului", potrivit sintagmei augustiniene, devine una autarhică, inflexibilă la opinii diferite sau potrivnice.

Conjuncţia între autoritatea instituţională şi autoritatea enunţ iativă, dintre Instituţ le şi Adevăr, afectează deopotrivă lumea laică şi pe cea religioasă. Iustinian I (527 – 565) în „Prefaţ a „la *Constitutio De-o auctore* va spune că imperatorul, reprezentant al puterii divine pe pământ, este „legea vie" a timpului şi, prin aceasta, singurul care poate să o schimbe şi să o interpreteze în chip just. *Constitutio* interzice orice comentariu asupra cărţii *Corpus juris civilis*, scrisă de autori romani[164]. Avem de a face în fapt cu interzicerea unei anume interpretări, prin decret imperial, eveniment care coincide, nefericit, cu închiderea ultimei şcoli de filosofie din spaţiul bizantin.

Autoritatea îşi are principala forţă în teologie. Criteriul adevărului ar putea fi fondat aici pe principiul autorităţii[165]. Pentru a găsi certitudinea problemelor incomensurabile ale raţiunii este suficient a le identifica în textele sacre, din perspectiva autorităţilor consacrate şi recunoscute (tradiţii, instituţii religioase, personalităţi), care garantează infailibilitatea ori cărei interpretări.

Părinţ II Bisericii şi doctorii acesteia sunt interpreţii autorizaţi ai tradiţiei[166]. Între „părinţ în latini ale căror interpretări sunt acceptate ca legitime au fost reţinuţ i oficial doar Ambrozie, Ieronim, Augustin şi Grigore cel Mare. „Doctori" recunoscuţi ai Bisericii de Apus au rămas doar patru: Thomas d'Aquino, Anselm de Canterbury,

---

164 Ştefan Afloroaei, Cum este posibilă filosofia în estul Europei?, Editura Polirom, Iaşi, 1997, pp. 223-224

165 Francis Kaplan, Ea vérité. Le dogmatisme et le scepticisme, Armand Colin, Paris, 1998

166 G. Leclerc, op. cit., p. 121

Bernard de Clairvaux şi Albert cel Mare.

Opiniile eretice din punct de vedere dogmatic sunt condamnate pe considerente juridice. La 1543, cenzuraţi erau Calvin, Marot, Luther, Erasmus, Dolet, Zwingli, Melanchthon, Rabelais... În 1545 apare la Paris *Catalogul cărţilor cenzurate*, iar câţiva ani mai târziu (1564), la Roma, apare un *Index librorum prohibitorum*. Cenzura selecta nu doar ideile, ci şi autorii. La 1642, Universitatea din Utrecht interzicea a se preda orice altă filosofie decât cea a lui Aristotel, iar Spinoza va fi excomunicat pentru „derapajele" sale speculative. Se demonstrează prin aceasta că gândirea liberă era departe de a-şi găsi un traseu propriu, degajat de prejudecăţi instituţionale şi ideologice.

Pentru teologul oficial, veghetor al purităţii dogmatice, credinţa este certitudine, pe când inteligenţa – îndoială. Creştin credincios, învăţatul medieval este un cercetă tor al textelor sacre, dar şi al celor filosofice, suspectate constant de simpatii evazioniste. Autoritatea lui ca teolog al tradiţiei este substituită treptat de autoritatea doctorului de la Universitate. În linie hermeneutică, exegetul serios revendică textul original ca material de referinţă pentru studiu, umbrind interpretările voit partizane ale glosatorilor secunzi. Siger de Brabant, de pildă, propune „întoarcerea la Aristotel", la textele sale, şi nu invocarea cohortelor nesfârşite de interpreţi. Se profilează astfel un conflict între Adevărul oficial, promulgat şi garantat de autoritate, şi piaţ a liberă a ideilor, centrată pe principiul concurenţ ei nestingherite a enunţ urilor, un conflict între ortodoxia canonică şi libertate, între autoritate şi raţiune. Sunt încurajate interpretările „convenabile" autorităţilor consacrate şi restricţionate cele incomode sau potrivnice intereselor oficiale. Interzicerea extravaganţelor speculative cade în sarcina cenzurii, instituţie de referinţă în toate regimurile represive, concepută în intenţia de a controla gândirea, de a o ajusta funcţie de calapodul ideologic dominant.

Exigenţa de căpătâi a Iluminismului recomanda prin

vocea lui Kant folosirea liberă a raţiunii proprii. Nimic nu este mai puţin folositor intelectului activ decât prejudecata de a-i parazita orbeşte pe alt îi[167]. Mult mai aproape de noi, Arthur Danto propune conceptul interpretării „profunde" (hermeneutice); aceasta ar face abstracţie de orice referinţă la autoritate, adică altfel de cum se procedează în cazul interpretării „de suprafaţă „[168].

Funcţie de context, invocarea autorităţii poate da greutate interpretării, validând-o indirect, prin aura de prestigiu şi competenţa celor solicitaţi, cum o poate şi compromite, prin asumarea unui discurs „secund", care doar evocă sau confirmă spusele altora, beneficiind de ră era ţul notorietăţii.

Onestitatea poate da măsură primei opţiuni, îndrăzneala şi euristica personală – celeilalte.

IX. Interpretarea politică

„De ce evreii sunt socotit i întotdeauna vinovaţ i?" întrebarea de mai sus revine frecvent în discuţiile asupra antisemitismului. Ea este pusă la un moment dat de Adam Michnik lui Leszek Kołakowski[169]. Multe din mişcările secolului nostru – spune Michnik – au fost generate de lupta pentru identitate naţională. Naţionalismul este legat atât de experienţa fascistă cât şi de cea comunistă. Cu toate acestea, în multe ţări, o analiză serioasă asupra problemei nu s-a făcut, cei mai îndrituiţi intelectuali ezitând să se pronunţ e, ori refuzând-o din capul locului pentru miza speculativă îndoielnică. O critică a naţionalismului s-ar lăsa aşteptată, în mod curios, tocmai în ţările confruntate cu excese de acest gen. Ar fi interesant de descifrat locul în care naţionalismul, „înţeles ca identificare etnică, se transformă în barbarie".

Kołakowski, la rândul său, vorbeşte despre „baza

---

167 Cf. Imm. Kant, Critica facultă ţ ii de judecare, Editura Trei, Bucureşti, 1995, p. 133

168 Arthur Danto, „L'interprétation profonde" în L'assujettisement philosophique de l'art, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p.76

169 Dialogul a fost tipă rit de Gazeta Wyborcza, publicaţ ie poloneză, şi preluat în traducere de revista ieşeană Timpul (nr.5/1996).

intelectuală slabă „a naţionalismului (polonez), acesta nefiind – consideră el – decât „reacţia spontană „a unor oameni înspăimântaţi de „tot ceea ce era străin”. Câtă vreme naţionalismul este numai un sentiment al unităţii etnice, „el trebuie să pară ca ceva normal”. În situaţii de criză însă, ar putea degenera. „Refugiul în naţionalism reprezintă refugiul în cea mai apropiată sferă ideologică ce promite asigurarea securităţii”. De unde totuşi antisemitismul? Din aceea că societatea, pentru a-şi explica disfuncţiile, are nevoie să ipostazieze răul, culpabilizându-l. De ce tocmai evreii? Pentru că, spre deosebire de masoni, care „erau mai greu de ară tat cu degetul”, evreii puteau fi identificaţi cu uşurinţă: „tichie pe cap, perciuni lungi până la bărbie, nas coroiat…”

Care este tâlcul acestei observat îi? Există vreo legă tură între semnele individualizatoare şi percepţia publică? Cine instituie diferenţa şi care este „logica” funcţionării ei? Naţionalismul poate fi explicat ca întâmplare ostilă a diferenţei? Sau, dimpotrivă, ca expresie a unei vocaţii identitare, croită în tiparul acesteia? Înainte de a dibui un răspuns, să mai luăm în calcul o opinie, care vine şi să confirme dar şi să infirme supoziţia lui Kołakowski: „Acuzaţ ia cea mai veche îndreptată împotriva evreilor vizează, e adevărat, fidelitatea lor tenace faţă de un mod de viaţă riguros, închiderea lor faţă de lume şi barierele pe care le ridică, cu plăcere parcă, între ei şi restul omenirii (…). Totuşi, textele care au pregătit genocidul, de la *Protocoalele înţelepţilor Sionului* la *Mein Kampf*, pun în cauză, înainte de toate, invizibilitatea evreilor, puterea ocultă pe care o exercită şi modul perfid în care se strecoară (…). Diferenţa evreilor e neliniştitoare şi malefică doar pentru că nu poate fi determinată cu precizie (…). Evreul este intrusul (…) şi insesizabilul (…). Identitatea sa constă tocmai în a nu putea fi identificat”[170].

Sunt evocate aici, implicit, două situaţii: una când diferenţa este afişată, iar diferitul se închide în sfera

170 Alain Finkielkraut, Înţ elepciunea dragostei, Editura de Vest, Timişoara, 1994, p. 144

propriei diferenţe; alta când diferenţa este disimulată iar diferitul îşi sustrage identitatea „judecăţii" celuilalt. Ambele situaţii coincid cu ceea ce Hannah Arendt numea ca marcând „criza diferenţei", semn distinctiv dar şi pericol al lumii moderne[171]. Tema poate fi întâlnită în tot spaţiul cultural occidental – cel francez, prin Claude Lévi-Strauss, E. Lévinas, M. Foucault, VI. Jankélévitch, T. Todorov, G. Deleuze, J. Derrida, B. Henri-Lévy., dându-i o importanţă deosebită.

Semnul lui Cain

Spre deosebire de creştini, care poartă semnul distinctiv la vedere, pe piept sau pe frontoanele bisericilor, evreii şi-l ascund[172]. Soluţia fusese dictată de împrejurări ostile. Cum va fi primit evreul într-o lume ce ispăşeşte vina de a-l fi crucificat pe Christos? Odată cu vânzarea Mântuitorului, spune Léon Bloy, poporul lui Israel a fost pecetluit în necredinţa sa; „viermele osândei lor l-a ros vreme îndelungată, dină un tru[173]. Pentru a-şi recunoaşte „vina", evreul este silit fie să poarte un semn, fie să-şi disimuleze identitatea. Nu la fel procedase Dumnezeu, după fratricidul lui Cain, hotărându-i un semn, „ca oricine îl va găsi să nu-l omoare"? (*Geneza*, 4, 15).

Vinovatul este demonizat; el poartă urma damnării colective. De aceea va încerca să se sustragă privirilor acuzatoare. „Să fii evreu acasă, dar om (la fel ca ceilalţi) în afara locuinţei tale", recomanda, la 1786, Moses Mendelsohn. Identitatea minoritarului se vede ameninţată, astfel încât, pentru păstrarea ei, primejduitul va pune în joc „figuri ale ambiguităţii" care să îl protejeze de agresivitatea acuzatorilor. Aceştia vor fi cu atât mai severi cu cât afişarea diferenţei va fi mai provocatoare, şi cu atât mai suspicioşi cu cât ocultarea ei este deconspirată.

Şi într-un caz şi în celălalt antisemitismul îşi găseşte

---

171 Hannah Arendt, Le Systeme totalitaire, Seuil, Paris, 1972

172 Léon Bloy, Mîntuireaprin evrei, Editura Institutul European Iaşi, 1993, p. 54. Cf. Petru Bejan, Istoria semnului în patristică şi scolastică , Editura Fundaţ iei Axis, Iaşi, 1999, pp. 132 sq.

173 Léon Bloy, op.cit, p. 49

justificare. „Nu trebuie să ne miră în că diferenţa pare blestemată, că e greşeala sau păcatul, chipul răului menit ispăşirii”[174]. Diferitul este şi periculos şi perfid. Deghizarea sa este însoţită de intrigi şi inerţii complotiste. Pentru a preveni efectul lor catastrofic, este cerută recluziunea maleficului sau divulgarea identităţii sale.

Evrei Şilepro şi

În a sa *Istorie nocturnă*, Carlo Ginzburg analizează „ostilitatea crescândă faţă de grupurile marginale”, soldată, după 1300, cu acea culpabilizare colectivă a leproşilor[175]. Au urmat apoi nebunii, să racii, criminalii, evreii şi terorişti. Secolul al XIV-lea marchează prima asociere a evreilor şi leproşilor într-un presupus complot, deşi bă nuieli similare s-au mai făcut cu mult înainte.

Conciliul din 1215, de la Roma, îi obligase pe evrei să poarte pe haine un semn rotund, de culoare galbenă, roşie sau verde. La rândul lor, leproşii trebuiau să poarte ca veşminte o manta cenuşie sau neagră, o beretă şi o glugă stacojie şi, câteodată, o toacă de lemn, prescripţ îi înnoite în 1330, prin Conciliul de la Marcia: „Fereşte-te de prietenia unui nebun, a unui evreu sau a unui lepros”, avertiza o inscripţ le plasată la intrarea unui cimitir parizian.

Care este sensul obligaţiei de a purta semne? Ginzburg reia anumite „fixaţ în ale mentalului colectiv: leproşii sunt „rău mirositori”; evreii put. Leproşii răspândesc molima; evreii contaminează mâncarea... Leproşii provoacă oroare pentru că boala lor, înţeleasă ca un semn carnal al păcatului, îi desfigurează, lipsindu-i aproape de o înfăţişare umană; evreii sunt un popor deicid. Începând cu secolul al XIV-lea, marginalizarea s-a transformat în segregaţie. Pe lângă leprozerii apar ghetourile, dorite chiar de comunităţile evreieşti ce vedeau în ele „un mod de a scăpa ra împotriva ostilităţii din afară”.

---

174 Gillez Deleuze, Diferenţ ă şi repetiţ ie, Editura Babel, Bucureşti, 1995, p. 54

175 Carlo Ginzburg, Istorie nocturnă . O interpretare a sabatului, Editura Editura Polirom, Iaşi, 1996, pp. 44-45

Istoria se repetă în veacul XX. Naziştii îi obligă pe evrei să poarte un semn la vedere, pentru a putea fi ară taţi cu degetul. Recluziunea forţată este însoţită de exterminare. Alte minorităţi (ţ iganii, slavii…) împartă şesc aceeaşi experienţă. Arianul este noul justiţiar, proclamându-şi propria diferenţă prin convertirea în inferioritate a Celuilalt, străin de modelul pe care îl întruchipează el. În refuzul diferenţei îşi dau mâna – crede Finkielkraut – „particularismul îngust şi universalismul mincinos”[176]. Etnocentrismul ostentativ se opune unei etici a toleranţei, care şi-ar dori să scoată diferenţa din starea ei de maledicţie, investind-o cu respect.

Cercul vicios

După cel de-al doilea război mondial, rolurile se inversează; victimele devin judecă tori, iar persecutat îi persecutori. Vânătoarea de naziști purtată şi după 50 de ani aminteşte de vânătorile de vră jitoare din Evul Mediu. Foştii că la i sunt deconspiraţi şi constrânşi a-şi recunoaşte vina, în procese de anvergură mondială, puternic mediatizate. Verva justiţiară se confundă pe alocuri cu cea vindicativă, care duce uneori la culpabilizarea unor comunităţi întregi. De aici o nouă ostilitate şi supoziţia, neacceptată de evrei, că antisemitismul este produs chiar de ei.

Mare dilemă a poporului lui Israel fusese „fie cea de a se integra, ca un popor printre altele în comunitatea cu adevărat universală pe care Christos avea să o întemeieze în lume, fie să persevereze în menirea de a extinde până la limitele umanităţii o grupare etnică aparte”[177]. Istoria sa este cronica acestei ezitări. „Criza diferenţei” pare mai degrabă a fi o „criză „a „identităţii”.

Naţionalismul, în formele sale degenerate, se poate însoţ i de antisemitism. În fapt, este replica nefericită dată unui alt gen de naţionalism, croit în jurul unor obsesii mesianice. Ideea de a constrânge diferitul să se ralieze la

176 Alain Finkielkraut, op. cit., p. 141

177 Etienne Gilson, Filozofia în Evul Mediu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 150

modul absolut regulii majoritare este tot atât de neinspirată ca şi aceea de a-l i proclama, cu titlu exclusiv, monopolul diferenţei. Numai agresivitatea se transformă în barbarie, uitându-se prea lesne că identitatea nu pretinde anularea diferenţei, ci, dimpotrivă.

X. Interpretarea globală

„Prejudeţ un *„imagologice*

În vocabularul limbii române moderne, termenul de „prejudecată „este întâlnit pentru prima oară la Samuil Micu, fiind derivat din latinescul *praejudicium*, formă asimilată în uzul filosofic spre sfârşitul secolului al XIX-lea[178]. Anterior, manualele de şcoală fă ce-au frecvente trimiteri la „a prejudeca", adică „a emite prejudecăţi" (Ioan Mihuţ), sau la „prejudeţ e „care intervin în mecanica gândirii (Lazăr Asachi).

În înţelesul obştesc, „prejudeţ ele" erau în fapt calcuri argumentative, locuri comune, superstiţii ridicate la rang de presupoziţii, judecăţi provizorii, bazate pe generalizarea aproximativă a unor date de observatle. Formularea unor „prejudeţ e „se bizuie pe *interpretarea globală* a unor aspecte particulare şi/sau accidentale care primesc în percepţia publică rolul de „constante" epistemice. Iată la Dimitrie Gusti o definiţie însoţită de exemple:

„Prejudeţ este ideea aceea care, dreaptă sau nedreaptă fiind, se primeşte fără de vreo examinare. Fiecare secul şi fiecare ţ ară îşi are prejudeţ ele sale, care câteodată sunt foarte tari. Oratorul sau scriitorul trebuie ca să întrebuinţeze numai idei pe care le-au examinat foarte bine, şi la cazuri se poate servi şi de prejudeţ e. Marinarii au un prejudeţ: *de a nu pleca niciodată vinerea pe mare*.

Românul: *de a nu porni niciodată la drum marţ a sau vinerea, nici de a începe vreun lucru în aceste zile. Cântarea cucuveicei este un semnal funest pentru român*

178 Ioan Oprea, Terminologie filozofică românească modernă, Editura Ştiinţ ifică , Bucureşti, 1996, p. 209

ş.c. l „[179].

Astfel de premise evaluative sunt exploatate în perspectivă imagologică. Profilul *celuilalt* este reprezentat funcţie de anumite prejudecăţi deja încetă ţ enite, moştenite prin tradiţie sau verificate în experienţă, prin recurenţa unor aspecte relevante. Ele se creează în baza unor simpatii şi antipatii, afinităţi şi idiosincrazii faţă de străin care scapă exigenţei unei logici transparente. Un inventar imagologic face Mircea Vulcănescu:

„Românii au admirat şi criticat totdeauna alte popoare. Pe român l-a cucerit totdeauna precizia şi eleganţa minţ îi franţ uzeşti – dar pe francez l-a găsit obraznic, meschin şi calic.

A apreciat elanurile sentimentale ale rusului, dar pe rus l-a găsit inconsistent şi nesigur...

Pe neamţ l-a găsit cam nebulos, dar l-a apreciat ca om cumsecade şi la treabă practic, cu nimeni nu s-a înţeles mai bine decât cu el.

Pe polonez l-a găsit înfumurat, pe ungur mândru şi hain, dar sclipirea lui i-a luat ochii. Pe sârb prost, dar încă ră tnic, şi pe bulgar cinstit dar tare de cap. L-a ispitit strălucirea grecului, dar pe grec l-a găsit înşelă tor.

Pe italieni i-a găsit foc de paie, buni de gură, dar la treabă tot de gură buni.

Pe englez l-a găsit plicticos şi neînţeleagă tor, dar socotit ca nimeni altul. Pe american, simplu, dar masiv”[180].

Asemenea prejudecăţi, chiar dacă evoluează şi se nuanţ ază, ajung să se însă dă cineze trainic, transformându-se în locuri comune, banalizate prin repetiţie. Ele substituie cunoaşterea veritabilă cu clişee care dau doar evidenţa stăpânirii convenţiilor populare.

Ce stereotipuri la adresa str anilor întâlnim frecvent la români? Americanii sunt „tră zniţ i”, dar „trăiesc bine”; mă nâncă hamburgeri în exces şi devin supraponderali.

---

179 Dimitrie Gusti, Ritorică pentru tinerimea studioasă, Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică , Bucureşti, 1984, p. 163

180 Mircea Vulcă nescu, Dimensiunea românească a existenţ ei, Editura Fundaţ iei Culturale Române, Bucureşti, 1991, pp. 20-21

Italienii sunt romantici, dar par uşuratici şi necinstiţ i; mă nâncă paste, de aceea au puţ mă vigoare. Englezii sunt politicoşi, calmi, mereu „în ceaţ a”; îşi beau zilnic ceaiul englezesc ră sfoind presă englezească. Scoţ icnii poartă fuste şi sunt zgârciţ i. Francezii – superficiali, dar rafinaţi în privinţa vinurilor, parfumurilor, mâncării şi manierelor.

Spaniolii – pasionali, buni dansatori. Ruşii – excesiv de lirici, dar lipsiţ i de scrupule, brutali şi vulgari; pentru ei, votca este panaceu naţional. Elveţicnii – „precişi” ca şi ceasurile lor; germanii – inteligenţi, cinstiţ i, buni gospodari, însă neîntrecuţ i băutori de bere; bulgarii – au „ceafa groasă” (Eminescu); sunt buni zarzavagii; ungurii – orgolioşi, pătimaşi, dar obraznici…

Încercând să contureze un specific românesc, acelaşi Mircea Vulcănescu rezumă discursul *celuilalt*, străinul, în privinţa tipului autohton:

„Admirator al caracterului dintr-o bucată, oriunde ar fi; scârbit de compromisuri, cu ochii la stele, românul în realitate se acomodează, caută să uimească prin sclipire şi nu se ţine de cuvânt, dând astfel, printre strâ mi, mai ales în Apus, o stranie impresie de *secă tură seducătoare*, de minte corectă, gata să străbată spre a străluci (…) Deviza lui: «Fă – te tovară şi cu dracu’, până treci puntea»”.

Ce spun însă „adevăraţii” strâ mi despre români? Hermann Keyserling, călător în România (1927), observă câteva trăsături care ar putea trece drept prejudecăţi, dacă nu s-ar apropia atât de mult de realitate:

„Românii… Faptul că acest popor şi această ţ ară ar aparţine orbitei culturale latine este pură fantasmagorie. Singură, limba romanică nu poate face desigur acest lucru. Spiritul este cel important şi el nu e în nicio privinţă latin. Printre oamenii cultivaţi, el este greco-bizantin.

Despre fiecare al treilea român marcant se aude că ar fi poet.

Oameni… molatici, buni, neparcuri… ca şi ruşii. Enorma bogăţie a ţării acţionează paralizant asupra formării voinţei şi a temperamentului.

Corupţ ia este expresia normală ori mă car primitivă

a circumstanţei că amabilitatea... e mai importantă decât nişte consideraţii obiective. Aici se află adevăratul motiv al faptului că omul care nu e decât onest n-are forţă de atracţie şi de acest lucru mi-am dat seama la Bucureşti. Antisemitism.

Poporul e puţ în înzestrat pentru industrie şi comerţ „[181].

Balcanism, moliciune, spirit contemplativ, voinţă diminuată, temperament slab, lipsă de onestitate, corupţie. Câte din aceste „calităţi" (nu) mai sunt astăzi valabile?

În trecutul lor, românii au avut două mari „complexe", dictate de mirajul „imitaţiunii" formelor: complexul occidental şi cel oriental. Adrian Marino crede că dominant în cultura noastră este primul. Cultura vestică ar fi canonică, paradigmatică, simbolică pentru întreaga cultură a lumii, în timp ce „complexul estic exaltă fenomenul originar („noi, tracii"), iar „izolarea şi subdezvoltarea sunt, de fapt, calităţi, fiindcă ne prezervă autenticitatea şi originalitatea"[182].

Mituri compromise

Românul „născut poet" sau „frate cu codrul" sunt deja stereotipuri pe cale de compromitere. Unele din prejudecăţile istorice altă dată „convenabile", exploatate din interes ideologic, au fost contrazise de autorii unor istorii „sincere", degajate de exigenţe istoriografice finaliste[183]. „Istoriile" de şcoală glorificau artificial anumite secvenţe din trecut sau calităţi ancestre ale strămoşilor noştri. Cine nu-şi aminteşte cuvintele atribuite lui Herodot la adresa geto-dacilor, potrivit cărora aceştia ar fi fost „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci", calităţi transferate apoi poporului român? Ce notase în fapt Herodot?

„După indieni, neamul tracilor este cel mai mare din

---

181 Hermann Keyserling, Analiza spectrală a Europei, Editura Institutul European, Iaşi, 1993, pp. 277 sq.

182 Ibidem, pp. 75-77

183 Cf. Lucian Boia, Jocul cu trecutul. Istoria între adevă r şi ficţ iune, Humanitas, Bucureşti, 1988; Florin Constantiniu, O istorie sinceră a poporului român, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002

istorie" (...). „Ei ar putea fi cei mai puternici dintre neamurile pământului" (...). „Dar unirea lor e cu neputinţă şi nu-i chip să se înfă ptuiască, de aceea sunt ei slabi" (...). „La ei trândă via este un lucru foarte ales, în vreme ce munca câmpului, îndeletnicirea cea mai umilitoare" (...). „La. traci există următoarea rânduială (...) îşi vând copiii pentru a fi duşi peste hotare"[184].

Interpretarea istoric a se construieşte îndeobşte teleologic, axată pe „complexul de scop" (Heidegger). Ea întâlneşte numeroase prilejuri de a crea mituri sau, dimpotrivă, de a le deconstrui. Holismul sau globalismul, ca perspective istoriografice, duc la proiecte de anvergură îndoielnică.

Trebuie încurajat discursul Istoriei oficiale, edulcorat cu ingredientele unor ideologii întreţinute de naraţiuni fals legitimante? Este sinceră acea istorie croită pe ipotezele adevărului unic şi trecutului glorios? Sorin Alexandrescu este favorabil proliferării discursurilor alternative, expuse deopotrivă criticii şi evaluării oneste:

„Vă ci un adversar teoretic (...) în holism, ori în globalismul istoriografic, în ideea că a existat o singură realitate în trecut (*the Great Past*) şi că este deci dezirabil, şi realizabil, ca istoricul să dorească acum a o (re) prezenta printr-o singură reprezentare legitimă, ea însă şi globală (*the Great Story*). Aşa cum cred, din punct de vedere filosofic, că nu mai este posibil şi nici de dorit a veni cu o interpretare globală a realităţii de astăzi, tot aşa cum cred că globalismul nu mai este practicabil nici în „reprezentarea" ori interpretarea trecutului"[185].

Holismul exegetic poate fi cu totul productiv în multe circumstanţe. Înţelegerea Operei de către interpret, de pildă, presupune exigenţa unei viziuni totale, integratoare, asupra autorului şi a scrierilor sale. Întregul este nu doar suma părţilor, ci şi armonia comprehensivă a acestora.

---

184 Cf. Adrian Marino, Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale, Editura Editura Polirom, Iaşi, 1995, pp. 35-37

185 Sorin Alexandrescu, Paradoxul român, Editura Univers, Bucureşti, 1998, p. 15

Important este ca restituţia sensului să evite atât mă rginirea perspectivei de lucru, cum şi supradimensionarea artificială a acesteia, pe fondul derapajelor de tip ideologic.

XI. Interpretarea finalistă

Într-o interpretare, sensul poate fi tatonat, descifrat sau elucidat; vorbim aici despre interpretare comprehensivă. Există situaţii în care sensul este dat, iar hermeneutul stă ruie să-l reconfirme. Operăm în cazul acesta cu o *interpretare finalistă*.

Interpretând, recunoaştem îndeobşte semnificaţii deja ştiute. Interpretul descoperă ceea ce deja ştie sau presupune. Lucrurile sunt cu atât mai evidente cu cât sensul căutat se integrează unui scenariu totalizant, centrat pe certitudine sau adevăr. Există un principiu unic, situat într-o ordine destinată sau provident iată, confirmată de semnele şi evenimentele care o prefigurează sau o întreţin. Hermeneutica biblică, de pildă, se întemeiază pe certitudinea sensului revelat în Scripturi, lăsând interpretul să reconfirme adevărul ştiut. Zelul inventiv îi este reprimat, pentru că se expune riscului de a derapa din spaţiul circumscris dogmatic de credinţa la care subscrie. Finalistă este orice tip de interpretare oficială sau întemeiată pe recursul la autoritate.

Marx, Engels şi Lenin impun, pe considerente de natură ideologică, anumite grile de lectură şi interpretare menite a descifra sensurile ascunse ale istoriei. Freud propune un canon metodologic de interpretare a fluctuaţiilor psihicului. Indiferent de obiectul interesului lor hermeneutic, cei pomeniţi găsesc gata confirmate presupoziţii formulate cu rigoare „ştiinţifică”. Travaliul derulat poartă marca obiectivităţii, câtă vreme ipotezele sunt confirmate cu scrupulozitate metodologică.

Stanley Fish aşază interpretarea finalistă într-o poziţie lipsită de productivitate. Textul unui autor nu ne spune ceva nou; orice interpretare a unei instanţe critice secunde este predeterminată sau orientată funcţie de ideologia comunităţii interpretative la care subscrie

agentul ei[186].

Despre cum anume este posibilă o interpretare centrată pe un scop prestabilit am putea afla urmându-i pe Freud şi Umberto Eco, demonstrând vom interpreta ilicit un text dacă tocmai aceasta dorim; pe Tzvetan Todorov în tentativa sa de a investiga semnele *Celuilalt* – străinul sau necunoscutul; pe Constantin Noica şi Eugen Ionescu, arătând cum trădă în „cinstit" un autor sau cum îl putem la uda... criticându-l.

Metodele falsificării voluntare (*Freud*, *Eco*)

În „Prefaţ a „la *Gramatologia* lui Jacques Derrida, Chakravorty Spivak atribuie următorul citat lui Freud:

„«Există» tot felul de metode (...) pentru a face ca o carte să fie inofensivă. 1) Pasajele nedorite (...) pot fi fă cute ilizibile. Copistul următor ar produce un text cu locuri goale. 2) (...) să ne apucăm să denatură în textul. 3) Cel mai bine ar fi să ştergem tot pasajul şi să-l înlocuim cu unul nou, care ar spune exact contrarul".

Freud sugerează aici că sensul interpretării este la îndemâna interpretului. Exigenţa „ştiinţifică „a sensului poate, în situaţii speciale, să-i scape sau, dimpotrivă, să fie îndeplinită cu exces de zel. Critica şi negaţia au de multe ori temeiuri resentimentare – cum au dovedit, între alt II Nietzsche şi Max Scheler. Ne putem propune scopuri funcţie de preferinţele şi idiosincraziile noastre; putem, dacă interesul o cere, să opunem falsul adevărului şi sincerităţii minciuna.

În ale sale *Limite ale interpretării*, Umberto Eco inventariază parte din nenumăratele posibilităţi de „falsuri şi contrafaceri" întâlnite în practica exegetică. Luă în uneori ca veritabile dublete, pseudodublete sau obiecte unice cu trăsături nereproductibile; recurgem la false identificări prin pseudonimie, plagiat, decodificare aberantă, fals istoric. O contrafacere radicală este posibilă prin falsă identificare deliberată, falsă identificare

186 Cf. Stanley Fish, Is There a Text in Thin Class?: The Autority of Interpretive Communities, Cambridge & London, Harvard University Press, 1980

ingenuă, copii de autor, alterare a originalului, contrafacere moderată, entuziasm confuz, falsă descoperire de interşanjabilitate, contrafacere ex-nihilo, fals diplomatic, contrafacere ex-nihilo deliberată, falsă atribuire involuntară[187].

Ar exista şi criterii pentru recunoaşterea autenticităţii: dovezi cu ajutorul suportului material, probe deduse din manifestarea lineară a textului, probe cu ajutorul conţinutului sau al faptelor exterioare. Mulţimea tehnologiilor falsificatorii sau a soluţiilor de evaziune frauduloasă dincolo de text şi autor pledează nu neapărat în favoarea unei semiologii a minciunii, cum cerea Eco, cât mai degrabă în favoarea unei „etici a interpretării" (Gianni Vattimo), care să propună repere morale şi deontologice ferme în lucrul cu textul... celuilalt.

Columb şi sofismele hermeneuticii (*naive*?)

Cristóbal Colon, spune Tzvetan Todorov în *Cucerirea Americii*[188], practică o strategie „finalistă „a interpretării, aşa cum procedau şi Părinţ II Bisericii cu Biblia: sensul final este oferit din capul locului (doctrina creştină), căutarea fiind axată pe traseul ce leagă sensul iniţial (cuvintele textului biblic se înrudesc prin intermediul semnificaţiei) de sensul ultim. Columb nu are nimic în comun cu empiristul modern; pentru el argumentul decisiv este cel al autorităţii, nu al experienţei. El ştie dinainte ce are să găsească. De aceea stă ruie să interpreteze semnele naturii funcţie de interesele sale.

Interpretările lui Columb sunt influenţate de propriile credinţe prealabile. Este dinainte convins că va întâlni ciclopi, oameni cu coadă şi amazoane. Mai curând decât să admită inexistenţa sirenelor, preferă să corecteze o prejudecată printr-o alta: sirenele nu sunt aşa frumoase, precum se spune.

Convingerile ineditului hermeneut se întemeiază pe

187 Umberto Eco, Limitele interpretă rii, Editura Pontica, Constanţ a, 1996, pp.189-206

188 Tzvetan Todorov, Cucerirea Americii. Problema Celuilalt, Editura Institutul European, Iaşi, 1994, pp 16-26

trei argumente: abundenţa apei dulci; autoritatea cărţilor sfinte; părerile celor cu care se întâlnise. Acestea vor confirma descoperirile şi îi vor justifica traseul ales.

Observarea atentă a naturii dă naştere la trei strategii interpretative diferite: una *pragmatică*, eficace în problemele de navigaţie; alta *finalistă*, în care semnele confirmă credinţele şi speranţele nutrite în orice problemă; în fine, *refuzul interpretării* pe care-l reprezintă admiraţia necondiţionată, supunerea absolută în faţa frumosului. În toate cazurile, semnele interpretate de ilustrul „cuceritor" îi permit să confirme supoziţiile inaugurale.

„Viclenia „exegetică a lui Noica

În ale sale *Povestiri despre om*, Constantin Noica propune două interpretări la acelaşi text, anunţ ând că o a treia a trebuit lăsată deoparte. Pentru ce trei interpretări? Răspunsul lui Noica este mai degrabă metaforic decât explicit: „pentru că, în gândul interpretului, opera lui Hegel este Cartea Omului, una pe care o citim, pe neştiute, statornic"[189].

Maniera aleasă pentru a expune tâlcuirile la *Fenomenologia* hegeliană este narativă, constând în „povestirea" înţelesurilor ca şi în basm. Pe de altă parte, interpretul procedează „ingrat", anunţându-şi de la bun început intenţiile evazive de sub tutela sensului auctorial: „Cu Hegel este ca în viaţă: poţi trişa. N-ai înţeles bine, ai mers mai departe – şi pe urmă înţelegi (...). Cititor al lui Hegel, învăţ a necinstea, deprinde «viclenia raţiunii», după vorbele lui chiar; falsul e o faţă a adevăratului şi ce pare sofistic poate fi logic"[190].

Dublă „trădare" – s-ar putea spune; una în ordinea discursului, diluat până la literaturizare, alta în cea a exigenţei interpretative, propunând un exerciţiu hermeneutic în care intenţiile autorului sunt receptate cu viclenia unei raţiuni care se întrece pe sine. Nu doar textul inaugural, dar şi autorul acestuia devin pretexte pentru a

189 Constantin Noica, Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel, Editura Cartea Românească , Bucureşti, 1980, p. 5

190 Ibidem, p. 117

etala acea idee proiectată şi asumată de interpret. Noica procedează voit după canoanele hermeneuticii romantice, în care interpretul îşi revendică o libertate ce poate fi contrazisă de cele două instanţe prealabile.

E. Ionescu vs. *M. Eliade*.

„*Identitatea contrariilor*”.

La fel ca şi critica în genere, interpretarea este un exerciţiu de argumentare, pliat pe judecăţi de valoare diferite, apropiate sau contradictorii. Poţi construi argumente pro *sau* contra, luând ca obiect texte diferite ale aceluiaşi autor ori ale unor autori diferiţi; pro *şi* contra pentru unul şi acelaşi text, până la a sugera o „identitate a contrariilor” (Mircea Eliade) în tehnica exegetică. Tocmai hermeneutul român şi *Maitreyi* – unul din romanele care l-au consacrat – devin ocazia unui subtil exerciţiu critic semnat de Eugen Ionescu[191].

Pusă sub semnul ludicităţii, intervenţia critică a tânărului Ionescu este articulată pe presupoziţia labilităţii şi subiectivităţii interpretării. Gustul, flerul, intuiţia pot fi uneori primul indiciu funcţie de care este dictat sensul criticii, tonalitatea abordării, căldura sau ră ceala judecăţilor. Autorul este pretextul unui experiment care face abstracţie de chiar intenţiile lui. Sensul, în acest caz, trebuie aproximat funcţie de contextul pragmatic în care este configurat. Altfel, poate întreţine noi prejudecăţi...

Să urmărim firul argumentărilor „în oglindă „ale lui Ionescu, plecând de la mottoul potrivit căruia „Orice carte îţi place dacă vrei”. *Exordium-ul* îi dă mai întâi ocazia unei disertaţ îi despre natura criticii. Întâmpinările favorabile ale unei cărţi supuse exegezei ar avea un aer suspect, în timp ce abordările distructive ar trezi mai curând simpatie. Cele din urmă, în plus, au mai multe şanse de a fi confirmate, întrucât statisticile arată că majoritatea covârşitoare a cărţilor scrise sunt proaste, neprimind vreodată recunoaştere publică.

„Orice critică pozitivă este – îmi vine să zic: prin definiţie – handicapată (...). În schimb critica negativă are

191 Eugen Ionescu, Nu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 115

un aer inteligent (...), competent, subtil, şmecher şi profund (...)".

Refuzând o facilă interpretare negativă (implicit.

„Complexul" populist), criticul găseşte că inedită ar fi natura temei alese, una care valorifică genial „torturi" sentimentale dintre cele mai banale, înlăturând prejudecata după care ar avea relevanţă culturală doar problemele grave şi profunde:

„Torturile noastre trăiesc în afară de problemă; iar problema nu e decât o prejudecată, un suport inutil care poate fi schimbat cu oricare altul (...). Mircea Eliade trăieşte cu înfrigurare (...), la aceeaşi altitudine, cu aceeaşi ardere, pasiune şi genialitate o simplă, banală, uşoară întâmplare sentimentală (...). Un temperament genial se pasionează şi de ceea ce numim, cu prejudecată, mofturi şi îşi creează nimicuri care să-l tortureze. Căci există o necesitate gratuită a torturei: Maitreyi... Maitreyi urmează arhitectura unei tragedii greceşti (...)".

Contrastul dintre „arhitectura tragediei greceşti" şi torturile emoţionale produse de mulţimea mofturilor şi nimicurilor are efectul unei fine ironii. Verdictul criticului improvizat este formulat în limbaj caragialesc, sub aparenţ a lansării unor sentinţe convenabile autorului vizat, dar care pot fi lecturate şi „întors":

„Numai ceea ce este adânc şi universal este banal. Numai ceea ce este superficial şi neadevărat este original; şi de aceea banalitatea fundamentală a romanului lui Eliade e marele elogiu care i se poate aduce. De fapt, această propoziţie poate fi privită întors, şi anume... nimic nu este banal din ceea ce este trăit şi epuizat".

Criticul ră stoarnă astfel prejudecăţile criticii, iar autorul pe cele ale artei literare. Din dubla contrazicere a prejudecăţilor rezultă tocmai valoarea indubitabilă a „capodoperei" lui Eliade.

Contra cronica aceluiaşi text ră stoarnă premisele interpretării, arătând de astă dată tocmai prejudecăţile facile, frecvent exploatate de autor.

„Omul acesta care, din sentimentalism nesatisfăcut şi

refulat blestema (...) sentimentalismul, a fost condamnat ca, la prima aventură sentimentală banală, să se laude, să se fericească, să exulte şi să scrie un roman facil, în genul romanelor franţ uzeşti sentimentale şi de duzină pe care, nu e mult de atunci, le repudia indignat (...). Intelectual mediocru, omul acesta, care încă vrea să fie un B.P. Haşdeu al timpurilor noastre, este lipsit de inteligenţă. O notă originală şi diferenţiată? Are desigur şi Mircea Eliade: eroul său, Allan, este un beţ iv de primă clasă. Se îmbată de trei ori pe pagină (19, 20, 21, 23, 29, 31 etc.) de la începutul până la sfârşitul cărţii".

Deconstrucţia romanului recenzat îşi va găsi ca argumente decisive situarea lucrării în contextul unui curent literar dubios şi în divulgarea „trucului" folosit de autor pentru a compune un produs comercial:

„Pentru că Mircea Eliade şi-a dat seama că Maitreyi este pur şi simplu un banal roman european (periferic european), care, extrem de facil, se integrează în tradiţia analiştilor francezi, fără să le ajungă însă nici fineţ ea, nici acuitatea, nici talentul, a uzat, cu şmecherie şi nu prea, de un truc. Şi-a îmbrăcat franţ ujii în haine, moravuri şi fel de a fi oarecum indian: trucul se numeşte *exotism*".

Eugen Ionescu face, aşadar, proba unui savuros exerciţiu argumentativ, arătând cum unul şi acelaşi autor este la discreţ ia criticului sau cum una şi aceeaşi operă poate fi interpretată diferit în texte diferite ale unuia şi aceluiaşi interpret. Obiectivitatea interpretării este sugerată doar de nimbul autorităţii acestuia, nimb care îi conferă legitimitate şi prestigiu. Iluzia imparţialităţii devine pentru cititorul criticii grila imediată de lectură, sursa „autorizată „de prejudecăţi.

XII. Interpretarea patologică

În fiecare interpretare, interpretul vorbeşte nu doar limba sa, ci şi pe cea a profesiei cultivate sau practicate. Este foarte probabil ca un istoric să citească *Fenomenologia spiritului* în tiparul istoriei cunoscute de el, sau într-o manieră care să-i confirme presupoziţii de natură istorică, un filolog sau un lingvist să vadă mai

degrabă aspectele de compoziţie, stil şi limbă, un filosof să convertească problemele tematizate de autor în conceptele lui familiare, dând şi mă sura propriilor abilităţi speculative. Acestea vor fi mult îngustate dacă filosoful se ocupă de istoria filosofiei, de metodele acesteia, de logică, etică, artă sau de simbolistică, astfel încât textul să fie filtrat din perspectiva competenţelor angajate de interpret.

Interpretarea este „programată „să urmeze un traseu decis în bună măsură anterior. Câmpul predilect al discursului critic păstrează vocabulare şi metode îndelung asimilate sau exersate. Receptorul criticii va da astfel credit celui care vorbeşte din interiorul specialităţii sale, recunoscându-i, dacă este cazul, autoritatea epistemică în domeniu.

Predicţii despre vreme, interpretări ale fenomenelor meteorologice, de pildă, pot face şi oameni despovă raţ i de etichete livreşti, în baza observaţiilor şi experienţelor prealabile, chiar dacă unele dintre ele întemeiate pe argumente preponderent „naive”. Având atuul „ştiinţificităţii”, meteorologul de profesie va câştiga în legitimitate şi credibilitate prin chiar competenţele revendicate, eventual atestate şi confirmate instituţional. Specialistul ia locul interpretului ingenuu şi impune grila de lectură aplicată de el.

Ce se întâmplă în situaţia unor interpretări concurente, pe fondul dedublării competenţelor critice? Care din interpretări merită a fi reţinută? După ce criterii una poate fi preferată alteia? Să urmărim două întâmpinări exegetice, luând ca reper „cazuri” deja celebre.

„Cazul” Socrate

1. Fără îndoială, există un Socrate al filosofilor, venerat de unii, contestat de alt îi. Nu este însă unicul Socrate. Gh. Vlă duţescu se întreba cu temei asupra adevăratei feţe a gânditorului antic[192], arătând că, în fapt,

192 Gheorghe Vlă duţ escu, Cei doi Socrate, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 9: “Care este Socrate-le autentic, adică în istorie deschisă , acela xenofantic, acela platonic ori, într-o alchimie aparte, xenofantic şi platonic?”

aceasta este „problema homerică „a hermeneuticii lui Socrate, şi nu simpla critică a surselor. Personajul descris de Platon nu este acelaşi cu omul înfăţişat de Xenofon. Există, în plus, decalajul important între un Socrate personaj istoric şi un altul, post-istoric, remarcabil prin mesajele paideic şi moral transmise.

Despre Socrate au scris, interpretându-l sau comentându-l, între alt II Platon, Xenofon, Aristofan, Aristotel, Plutarh, Diogene Laertios, Cicero, dar şi Hegel, Zeller, Boutroux, Th. Gomperz, J. Burnet, A. Fouillé, J. Burn, W.K.C. Gouthrie, K. Jaspers, E. Dupréel, W. Jaegger... Zelul criticilor este departe de a fi ostenit. Rămân însă de referinţă mărturiile celor apropiaţi istoric şi cultural.

Schematizând lucrurile, am descoperi mult realism de partea lui Xenofon, multă fantezie şi ficţiune de partea lui Platon.

„Xenofon vede aparenţele de prim plan; Platon, adâncul. Xenofon arată un om moral (...). Platon vede umanitatea unei naturi inepuizabile care depăşeşte natura. Xenofon vede detalii simple şi gânduri izolate (...). Platon pătrunde în centrul fiinţei lui Socrate”[193].

Există o diferenţă vizibilă între aceste întâmpinări şi portretul derizoriu compus de Aristofan, care îl prezintă pe Socrate drept un „personaj de comedie”, o *dramatis persona*, un ridicul şi bizar cetă ţ can al Atenei. Caricaturizând, bagatelizând, ironizând gratuit, Aristofan se dovedeşte uneori pătimaş, răuvoitor, lipsit de obiectivitate. Din descrieriile sale, Socrate ar fi rămas în conştiinţa posterităţii drept „o mediocritate” care nu-şi merită defel prestigiul filosofic dobândit ulterior. I se reproşează lui Aristofan însă, cum că „nu ar fi fost apt să sesizeze în profunzime originalitatea unui învăţă tor pe care nu l-a frecventat decât puţ în timp”[194]. Platon, în schimb, „şi tră ind mai mult în preajma lui Socrate, şi fiind

193 Karl Jaspers, Les grands philosophes. Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus, Plon, Paris, 1966, p. 155

194 Jean Humbert, Socrate et les petits socratiques, PUF, Paris, 1967, p. 7

filosof din cap până în picioare”[195], primeşte mai mult credit din partea breslei filosofice. Scepticii, dimpotrivă, socot că tocmai prea marea apropiere dintre maestru şi discipol subiectivizează relatările celui din urmă, punând chiar pe seama „personajului” creat de el propriile opinii.

Un E. Dupréel distingea trei „mă şti” sau modele de personalitate socratice în dialogurile lui Platon: „Socratetorpila” (tânărul descris în *Protagoras*, *Hippias minor*, *Laches*, *Menon*), „Socrate-mamoşul” (maturul din *Theaitetos*, *Euthydemos*, *Laches*), „Socrate-delficul” (cel din *Apologie*, *Phaidon*, *Charmides*, *Symposion*). Care să fie cel veritabil, autentic, dacă treptele maturităţii şi fluctuaţiile de caracter nu sunt aceleaşi în interpretările exegeţilor, de la un text la altul?

Socrate – eroul tragic, înţeleptul (sfântul), educator şi terapeut al sufletului – a devenit în cultura europeană modernă o figură mai degrabă simpatică. Hegel şi Kierkegaard vor preţ ui relevanţa filosofică a ironiei socratice, în timp ce un Nietzsche se va grăbi să vadă în bă târnul înţelept un „mistagog al ştiinţei”[196]. Întreaga lume modernă ar fi prinsă în plasa unei culturi alexandrine, ce are ca ideal „omul teoretic”, înarmat cu cele mai înalte puteri de cunoaştere, după chiar exigenţele cerute de Socrate tinerilor atenieni.

2. Ce se întâmplă când interpretarea vieţii şi operei filosofice a lui Socrate este făcută în vocabularul, cu metodele şi înţelegerea unui medic? Problema vizată de dr. Constantin Enă chescu – reputat psihiatru şi psiholog român – este dacă daimonul lui Socrate poate fi luat ca semn al nebuniei sau ca „marcă spirituală a înţelepciunii”. Să reţinem câteva argumente dintr-o lucrare consacrată filosofului antic:

„Socrate m-a condus către înţelegerea profundă a persoanei umane, a fiinţei noastre ca viaţa interioară, ajutându-mă să descifrez şi să recunosc ceea ce

195 Gh. Vlă duţ escu, op. cit, p. 84

196 Fr. Nietzsche, Naşterea tragediei, Editura Pan, Bucureşti, 1992, pp. 74, 91

«tipologiile psihologice» sau tiparele nosologiei «clinico-psihiatrice» nu vor reuşi să descopere: esenţa unică a *Eului* nostru interior şi posibilităţile acestuia de *a* fi în sine, în lume sau dincolo de sine...[197]

O concluzie preliminară valorifică ideea originii divine a bolii. Socrate este aidoma zeilor, tocmai datorită nefericitei lui înzestrări:

„... nebunia daimonică a lui Socrate reintroduce pe om în planul divinităţii, proiectându-l astfel într-un registru moral superior, care nu-l va face cu nimic mai prejos zeilor. Stăpânind raţiunea, omul va stăpâni şi misterul divinităţii care rezidă în el..."[198].

Dincolo de euforia revelaţiilor şi „descoperirilor" edificante, se conturează proiectul unei interpretări condiţionate de prejudecăţile „clinice" ale interpretului. Ce relevanţă are, aşadar, „nebunia" lui Socrate? Este ea „dar al zeilor", esenţă divină sau, dimpotrivă, o maladie incurabilă?

„Modul de manifestare a daimonului socratic pare a fi mai mult similară unei aure epileptice, care fără a-i altera personalitatea sau comportamentul, are asupra lui o influenţă favorabilă..." „Prezenţa daimonului la Socrate este în primul rând un fenomen psihologic. În momentul apariţiei acestuia, în planul intra-psihic se produce o impresie subită de scindare a propriei persoane prin intrarea în persoană (!?) a daimonului, perceput ca o altă prezenţă, o «voce interioară» sau «semn divin» „[199].

Despre nebunia lui Socrate au scris J. Lélut, C. Lombroso, W. Lange-Eichbaum. C. Enă chescu se arată interesat să explice geniul lui Socrate din perspectiva nebuniei sale „divine", de care, paradoxal, însuşi filosoful era conştient[200]. Nebunia tematizată de greci, spune autorul, era mai curând „culturală „decât „clinică". Cu

197 Dr. Constantin Enă chescu, Socrate, Casa Editorială ODEON, Bucureşti, 1994, p. 9

198 Ibidem

199 Ibidem, pp. 61, 64

200 Ibidem, p. 99

toate acestea, refă când tabloul clinic al crizelor lui Socrate, fixează diagnosticul de epilepsie. „Aura” şi „atacul convulsiv” sunt semnele evidente ale bolii. Cel din urmă simptom nu ar fi fost confirmat de mărturiile contemporanilor şi nici de scrieri ulterioare, ceea ce justifică, din punct de vedere psihiatric, situarea filosofului în rândul persoanelor investite cu puteri suprafireşti, divine sau profetice. Şi pentru ca argumentele să scape total de sub tutela logicii, hermeneutul improvizat conchide că „experienţa nebuniei la Socrate este de tip moral, având la baza ei valorile pozitive ale adevărului, binelui şi frumosului”[201].

Dincolo de inconsecvenţele logice sau de incoerenţa argumentării, exegeza evocată rămâne simptomatică tocmai pentru maniera în care trebuie limitat şi chiar cenzurat spaţiul interpretării. În cazul de faţă, autorul va rămâne cu siguranţă un filosof printre medici dar şi un medic printre filosofi. O interpretare articulată cu vocabulare, instrumente şi metode suprapuse riscă să eşueze tocmai datorită locurilor vulnerabile în folosirea unuia sau altuia.

Eminescu psihanalizat

Boala fatală a lui Eminescu a făcut obiectul multor cercetări. Baza lor o constituie rapoartele medicale ale celor care l-au îngrijit în spitale şi sanatorii, mărturiile contemporanilor şi, nu în ultimul rând, propriile sale scrieri. Diagnosticul specialiştilor a oscilat între psihoză maniaco-depresivă (schizofrenie) şi paralizie generală progresivă. Cei mai mulţi identifică luesul (sifilisul) ca temei al bolii şi al suferinţelor care i-au precedat moartea. Între aceştia, doctorii Şuţ u, Boghean, Iszak, Gh. Marinescu, P. Zosin, C. Bacaloglu, P. Brânzei, dar şi George că linescu, autorul scrierii de referinţă dedicate *Vieţii şi operei*... poetului. Alt îi consideră că a fost vorba de o epilepsie temporară (A. Burada), ori de acutizarea ireparabilă a unor deficienţe genetice, moştenite.

Că Eminescu avea semnele unei schizofrenii

201 Ibidem, p.110

accentuale, caută să argumenteze C. Vlad, autorul unui text consacrat „biografiei clinice” a poetului (*Eminescu din punct de vedere psihanalitic*). Numeroase pasaje ale operei eminesciene ar fi psihanalizabile, crede el. Numai dacă ne raportăm la poemul *Euceajă rul*, putem vedea „o luptă cu al treilea (imagine paternă) pentru câştigarea unei femei la care nu poate ajunge sau, dacă se ajunge, urmează în mod fatal o pedeapsă”. De aici şi legitimitatea unor interpretări patologice aplicate textului poetic, pentru a descoperi în el semne ale fatalei schizofrenii.

Derapajul interpretărilor lui C. Vlad în canon psihanalitic este ironizat copios de G. Că linescu în articole publicate în presa vremii şi reluate în ale sale *însemnări şi polemici* n. Cine fusese exegetul vizat şi ce anume îl recomanda ca „autoritate” în domeniu? Primise doctoratul pentru o teză de psihanaliză şi fusese autorul primei lucrări româneşti în domeniu (*Întunericul inconştient*, 1926), ca şi al unui volum analizând *Iubirea*, *ura*, *frica* (1928), ambele din perspectivă freudiană.

Să urmărim etapele în care autorul *Vieţii şi operei*… deconstruieşte metoda hermeneutică pusă în practică de tânărul medic. Primele argumente se constituie într-o pledoarie care asociază derizoriului preocupările speculative ale breslei medicilor, pentru a focaliza apoi un sarcastic „atac la persoană”, menit a pune sub semnul îndoielii calităţile profesionale ale interpretului şi bunele intenţii ale studiului propus:

„Oricine a avut prilejul să constate inaptitudinea intelectuală, lipsa de subtilitate şi incapacitatea de gânduri a medicului în genere (…). Pe medic îl interesează numai boala şi într-asta se aseamă nă mult cu antreprenorul de pompe funebre (…). Scopul domnului C. Vlad este de a dovedi că Eminescu era schizoid şi până la un punct chiar un schizofrenic, adică, mai pe româneşte, că era veşnic candidat la nebunie (demenţă precoce) şi că nu i-au lipsit nici manifestările de nebunie curată (…). Ceea ce mă surprinde la C. Vlad este inaptitudinea profesională, lipsa de inteligenţă psihologică şi de spirit ştiinţific (…)”.

Interpretarea medicului în cauză procedează teleologic; fixează ţintele şi argumentează, luând „ştiinţa” practicată de el în ajutor. Finalităţile propuse de tânărul cercetă tor ofensează pe ilustrul critic, acesta solicitând în plus *locul* autorităţii şi metafora ca debuşeu stilistic:

„Freud e un mare literat, un om de o pătrundere excepţională, un Paganini al subconştientului. Vioara lui e construită după legi fizice şi mânuirea ei se face cu respectarea legilor fizice. Dar cu degetele groase ale altuia e numai o cutie de lemn. Pentru ca cineva să poată scoate o utilitate profesională din ipotezele lui Freud, trebuie să fie dotat cu o inteligenţă fină ca un ac de purice. Nu este cazul domnului dr. C. Vlad”.

Care sunt vulnerabilităţile metodologiei ştiinţifice a psihanalizei aplicate de autor?

„(...) lucrarea de care vorbim e viţioasă din trei puncte de vedere: a) al documentării istorice; b) al interpretării faptelor; c) al confuziei dintre estetic şi psihologic. Dr. Vlad (...) e un medic care pune diagnosticul în lipsă, după declaraţiile martorilor oculari. Cu „tabloul clinic” gata alcătuit, domnia sa vrea să găsească cu orice chip simptomele. Şi le găseşte! (...) Tot studiul domnului Vlad e plin de baliverne, ce ar face pe Freud să zâmbească şi care, în fond, sunt înrudite mai mult cu teoria lombroziană a geniului ca formă de demenţă. Eminescu degenerat, impotent, homosexual, incestuos cu mama şi cu sora, fă când... filosofie, grandoman, ză natic şi scrântit, iată frumoasa contribuţie pe care o aduce dl. dr. Vlad”.

În privinţa surselor investigate, mărturiile contemporanilor lui Eminescu ar fi pline de prejudecăţi şi, ca atare, nici nu merită interes documentar:

„Tot i invidioşii, tot i neispră viţii care şedeau lângă el fără să-i presimtă geniul sau se mirau că i se dă o atâta consideraţie au ieşit la lumină ca informatori, exprimându-şi convingerea intimă că acest om nu putea fi să nă tos la creier. Datele lor biografice sunt simple interpretări ale lor, tardive, în prejudecata demenţii poetului şi care nu au absolut nicio valoare documentară...”

Viciul metodei este acela că medicul-exeget „psihanalizează „surse indirecte (martori) sau literare (texte) şi nu un pacient real, tangibil:

„Psihanaliza se bizuie pe cercetarea subconştientului şi oricum a eului activ. Literatura este însă un produs al eului contemplativ, total desprins de instincte (...). Dacă am folosi fantezia poetică ca document psihanalitic, tot i poeţ îi lumii s-ar dovedi nişte nebuni".

Pentru a proba inabilitatea hermeneutică a medicului, este invocat şi un argument de tipul exemplului, care motivează pe deplin ironia criticului:

„Să vedeţ i cum interpretează d. Vlad *raiul* lui Eutanasius din Cezara: «El dă du de un izvor de apă vie care se repezea cu mult zgomot din fundul unei peşteri. intră în peşteră... o ră ceală binefă – cătoare îl cuprinse., merse mereu înainte. peştera se lungea din ce în ce.»".

Aici, peştera fericirii ar fi orificiul vaginal (...). Freud face asemenea interpretări, dar asupra inconştientului din vis. Nuvela lui Eminescu are un sens superior filosofic, este un elogiu al ascetismului şi un imn al naturii (...). Psihanaliza n-are ce căuta în domeniul conştientului, sublimat şi finalist".

Caricaturizând şi metoda, dar şi concluziile („Eminescu a fost narcisist; fiind narcisist, a fost impotent; fiind impotent, a fost incapabil să satisfacă dragostea unei femei... Eminescu a suferit de demenţă precoce"), articolul în cauză înlocuieşte nişte prejudecăţi cu altele. De ce interpretarea lui că linescu ar fi cea bună? Pentru că istoricul şi criticul literar are de partea lui „autoritatea" şi consacrarea, competenţa, talentul şi, nu în ultimul rând, dezinvoltura vervei polemice. Dar oare consacraţii sunt infailibili?[202]

Deşi fusese întâmpinat cu ostilitate de mai tot i

---

202 In chiar acelaşi volum că linescian, un articol intitulat "Revolta muştelor" desfiinţ ează generaţ ia "bă zîitoare" a unor tineri consideraţ i anonimi exaltaţ i, printre care C. Noica, E. Cioran, P. Comarnescu, I. Jianu..., care n-ar fi primit la vremea respectivă confirmarea "ideologică " a producţ iilor lor literare şi filosofice.

criticii vremii, pentru vina de a fi umblat nesă buit „prin ismenele poetului”, C. Vlad a recidivat, publicând ulterior, în 1935, o interpretare psihanalitică ia să *rmanul Dionis*. Ironie a sorţ îi în memoriile sale, medicul a renunţat la diagnosticul de schizofrenie pus lui Eminescu şi la unele din concluziile psihanalizei sale aplicate, în timp ce George că linescu (el însuşi acuzat de a fi umbrit serios personalitatea poetului, întrucât a insistat cu cinism asupra detaliilor patologiei sifilisului) renunţă la scepticismul cu care întâmpinase anterior metoda psihanalitică. Prejudecăţile, şi într-un caz şi în altul, s-au ajustat, atenuat şi modificat. De partea cui să fi fost adevărul?

XIII. Rădăcinile naturale ale interpretării

Nu întotdeauna mecanismul interpretării este clar şi explicit. Uneori asocierile, comparaţiile, judecăţile şi argumentele sunt dependente de factori care scapă unei determinări precise. Invocă în frecvent prejudecata obiectivităţii, trimiţând la

Schleiermacher şi la exegeza centrată pe idealul metodologic. Dar cum pot fi cuantificate obsesiile, angoasele, complexele interpretului în economia subiectivităţii disimulate? Nu cumva tocmai acestea dau de multe ori sensul şi direcţia interpretării? Poate logica să ordoneze şi să sistematizeze prejudecăţile – conştiente sau nu – înscrise în propriul cod genetic sau în moştenirea biologică a fiecăruia? Există un model „natural” al interpretării? Găsim interpretare exclusiv în mediul uman? Au celelalte vieţuitoare calităţi care să le apropie de exigenţa interpretării?

Angajarea subiectivităţii; *„idoli” şi pasiuni*

Francis Bacon a ară tat cât de mult este îndatorată judecata noastră „idolilor”, fie căţin de propria constituţie, de educaţie sau de mediul social.

„Îndoiala metodică „a lui Descartes îşi găsea câmp de desfăşurare numai după „izolarea” prealabilă a prejudecăţilor. *Pasiunile sufletului* – scriere carteziană aproape uitată – arată cum ne pot influenţa în deliberări

sau în acţiunile noastre emoţ îi precum iubirea, ura, bucuria, tristeţ ea, invidia, veneraţia, altruismul, frica, dispreţul, recunoştinţa, ironia, indignarea, orgoliul sau ruşinea. Oricare din aceste predispoziţii poate deveni rapid o prejudecată greu de contracarat.

Psihanaliza, în toate variantele ei, studiază natura complexelor şi manifestarea lor; etologia, ca hermeneutică a naturii, interpretează comportamentul uman din perspectiva unui determinism biologic, coextensiv lumii animale. Freud explică bună parte a conduitei noastre exterioare ca dependentă de complexe, cenzuri şi refulări ale instinctelor. Nietzsche şi Max Scheler descoperă temeiurile interpretării prin resentiment, una care transfigurează slăbiciunea şi neputinţa, convertindu-le în valori de sens opus.

Dictatura „străinului" interior

Într-o secţiune a lucrării dedicate lui Freud, Paul Ricoeur invocă *Abordările descriptive şi clinice ale interpretării*[203]. Trimiterile se fac, bineînţeles, la metoda psihanalitică şi la vocabularul acesteia. Meritul lui Freud a fost acela de a recunoaşte cât de importante sunt înzestrările native care predetermină felul nostru de a gândi. Travaliul decodificării gesturilor, faptelor şi chiar viselor solicită o metodă de interpretare specifică.

Relaţii ia dintre *eu* şi *supraeu*, fundamentală în psihanaliză, este descrisă de Freud în veşmântul lingvistic al metaforei. „Eul nu e stăpân în casa sa". Eul este oprimat de supraeu, acest „străin interior" care îl supune pe cel dintâi presiunii propriilor dorinţe. Prin supraeu, noi ne recunoaştem ca fiind „stră mi" în raport cu noi înşine. Aşa se face că părintele psihanalizei descrie supraeul ca pe o „interioară ţ ară stră mă", parafrazându-l oarecum pe Augustin, care descoperise la vremea lui cum că „există în noi ceva mai puternic decât noi înşine". Nu suntem întru totul şi totdeauna liberi. Multe din deciziile luate de oameni se întemeiază pe considerente care scapă logicii

203 Paul Ricoeur, Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud, Editura Trei, Bucureşti, 1998, p. 196

imediate, fără a fi cu toate acestea nemotivate sau artificiale.

Dacă psihanaliza merită vreo consideraţie, crede Freud, „trebuie admis că ideea de tată are o importanţă capitală în formarea ideii de Dumnezeu”. Nostalgia faţă de tată este esenţ iată şi în interpretarea culturii, a istoriei şi a simbolurilor acestora. Suntem invitaţi astfel să descifră în felul în care se constituie autoritatea, ca şi manierele de eschivare sau de conflict cu aceasta.

Interpretându-l pe Freud, Ricoeur urmăreşte „căile genetice ale interpretării”, convins că numai întorcându-ne că tre’ sursele supraeului vom ajunge să-i cunoaştem semnificaţia şi rolul. „Complexul lui Oedip” explică edificarea supraeului pornind de la sexualitatea infantilă. Aversiunea şi ispita în raport cu părinţ îi sau cu ceilalţi sunt experimentate de fiecare tină r aflat în staza modelării personalităţii sale. Fenomenul autorităţii este presupus, fără a fi explicat; nenumărate „diguri” sau cenzuri sunt opuse şi impuse dorinţei. Se creează un registru de prejudecăţi confuze. „Generosul”, cel care vine în întâmpinarea dorinţei, primeşte simpatie; „temutul”, înfricoşă torul – respect. Interpretarea conduitei infantile în raport cu centrii de autoritate dezvăluie o logică stranie, în care „normalitatea” ar putea fi redefinită. Sentimentele cele mai profunde – iubirea şi ura – au temeiuri articulate după alte canoane decât cele aparent evidente.

Ispita lucrului interzis, de pildă, comună tuturor culturilor, este explicată de Freud prin ambivalenţa tabuului. „Tabu înseamnă sacru, consacrat, iar pe de altă parte, dezagreabil, periculos, interzis, necurat (...). Expresia «teama de cele sfinte» corespunde sensului tabuului”[204]. Freud descrie dubla direcţie în interpretarea tabuului: el este totodată ceea ce atrage şi ceea ce este temut. El se situează într-un punct unde interzisul este atrăgă tor pentru că este interzis şi unde legea stârneşte evaziunea. Sfântul Pavel, Augustin, Kierkegaard, Nietzsche

204 Sigmund Freud, Totem şi tabu, în Opere I, Editura Ştiinţ ifică, Bucureşti, 1991, p. 30

pot fi invocaţi în contextul unei psihologii a ispitirii, pe fondul unui amestec de dorinţă şi înfricoşare[205]. Unul şi acelaşi obiect predispune interpretul la o captură emoţională cu dublu sens, care ambiguizează câmpul interpretării, dar îl şi nuanţ cază într-o măsură sporită.

Este şi cazul ştiutelor observat îi fă cute de Rudolf Otto la adresa sacrului sau „numinosului". Sacrul nu poate fi descris convingă tor, spune el, ci doar determinat cu ajutorul unor sintagme contradictorii, reunind impresiile de *mysterium tremendum* („sfântă cutremurare"), grandoare şi putere (*majestas*), fascinaţie *fascinans*) şi autoritate (*auctoritas*) [206]. O interpretare univocă, forjată pe un concept distinct sau pe un calificativ lipsit de nuanţe face ininteligibil un atare obiect; îl livrează în schimb cu un plus de şanse comprehensive unei psihologici paradoxale – cu totul atipică, dar eficientă.

Resentimentul şi biologicaperversă

Printre cele mai ingenioase decodificări ale mecanismului psihic, solicitat în situaţii angajând mecanismul dorinţei, se numără deja clasica teorie a resentimentului. Rochefoucauld o sintetizează în formula potrivit că reia „oamenii cu inteligenţa mediocră înfierează de obicei tot ce le depăşeşte puterea de înţelegere"[207], iar înţelepciunea populară o rezumă în zicala amintind că „vulpea care nu poate ajunge la struguri spune că sunt prea acri". Astfel de presupoziţii pot jalona interpretarea, orientând-o în zone care atenuează simţitor pretenţia obiectivităţii.

Resentimentul duce la inversarea unor judecăţi pe care logica naturii le socoate „normale". Stoicii, de pildă, dispreţuind bogăţiile, au devalorizat în fapt valori inaccesibile lor. Sursa resentimentului, după Max Scheler, ar fi dorinţa de răzbunare. „Resentimentul se constituie doar când survine neputinţa de a acţiona pentru a

205 P. Ricoeur, op. cit., p. 220

206 Rudolf Otto, Sacrul, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996, pp. 15 sq.

207 La Rochefoucauld, Maxime şi reflecţ ii, Editura Minerva, Bucureşti, 1972, p. 95

recupera o frustrare care se permanentizează, iar actul reparatoriu este amânat *sine die* (...). Neputinţa este deci factorul hotărâtor în formarea resentimentului"[208].

Conştiinţa neputinţei şi falsificarea cauzelor neputinţei constituie cele două note esenţiale ale invidiei. Frumuseţea, inteligenţa, anumite trăsături de caracter, trezesc invidia existenţ iată tocmai pentru că neputinţa de a intra în posesia lor nu poate fi suprimată. Averea, poziţia socială, numele generează invidie şi resentiment. Resentimentul instituie valori ca suferinţa, slăbiciunea, sărăcia, urât enia, pentru a anula valori de sens contrar precum sănătatea, forţa, bogăţia sau frumuseţea. Câtă obiectivitate am mai găsi de partea unui interpret afectat de un atare „virus"?

„Mistificarea" valorilor (Nietzsche, Max Scheler.)

Nietzsche va folosi interpretarea prin şablonul resentimentului în demersul său de revizuire a valorilor şi în critica necruţătoare adusă creştinismului. În *Despre genealogia moralei*, „profetul nihilismului" dă el însuşi expresie câtorva prejudecăţi care par calchiate tocmai pe structuri resentimentare.

Filosoful adevărat, crede Nietzsche, poate fi recunoscut după faptul că înlătură din drumul său trei lucruri strălucitoare şi gă la gioase: gloria, prinţ îi şi femeile[209]. Este clamată „irascibilitatea şi ranchiuna" filosofilor autentici împotriva senzualităţii, situaţie pentru care Schopenhauer ar fi exemplul cel mai potrivit. Nu neapărat din complicitate cu ilustrul înaintaş, chiar Nietzsche spune că ar avea oroare de că snicie – piedică fatală în calea împlinirii profesionale şi a destinului său.

Argumentul invocat este cel al autorităţii: Heraclit, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant – nu au fost căsătoriţ i. „Un filosof căsătorit face parte din comedie, iată teza mea: iar Socrate, excepţia, maliţiosul Socrate, s-a

---

208 Vasile Dem. Zamfirescu, "Studiu introductiv" la Max Scheler, Omul resentimentului, Editura Trei, Bucureşti, 1998, pp.8-12

209 Fr. Nietzsche, Despre genealogia moralei, Editura Echinox, Cluj, 1993, p.116

căsătorit, pare-se, ironic, tocmai pentru a demonstra această teză „[210].

Resentimentele sale nu se opresc aici. Creştinismul, crede Nietzsche, a adus cu sine o atrofiere a voinţei şi o diminuare a instinctului valoric. Ideea unui „Dumnezeu pe cruce" seamănă cu o nemaiîntâlnită îndrăzneală a inversării", ceva deopotrivă înfricoşă tor şi în acelaşi timp problematic. „Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este ră stignit pe cruce este divin" – apare ca o formulă sfidând canoanele obşteşti[211]. Tocmai de aceea, interpretarea creştinismului trebuie să pornească de la explicitarea neobişnuitei restructurări operate la nivelul instinctelor.

Max Scheler vorbeşte, la rându-i, despre „mistificarea valorică specifică resentimentului". Conştiinţa superiorităţii sau a echivalenţei căutată de insul comun este obţinută printr-o iluzorie *depreciere* a însuşirilor valoroase ale obiectului comparaţiei sau printr-o „orbire" specifică în faţa lor, sau prin chiar falsificarea valorilor. Scheler invocă, între altele, resentimentele femeii (slabă, răzbunătoare, înclinată spre bârfă, pudibonderia fetelor bă trâne...), resentimentele şi frustrările generaţiei în vârstă faţă de tineri, conflictele dintre soţ i, complexele răufăcă torului faţă de victima deposedată.[212] Resentimentar este şi modul de gândire care atribuie forţă creatoare *negaţiei* şi *criticii*. Cel ce neagă sau critică nu caută să obţină opusul lucrului negat sau criticat, ci un altul, cu totul distinct. Opinia personală se formează *în şi prin* amendarea părerilor altora11.

Cât priveşte valorile creştinismului, Max Scheler consideră că acestea provin dintr-un plus estimativ şi nu

---

210 Ibidem, pp. 111-112

211 Cf. Fr. Nietzsche, Dincolo de bine şi de ră u, Antichristul. În Aurora, Nietzsche exprima temerea că resentimentul ar putea dicta în lumea valorilor: "Nu este înţ elept să lă să m amurgul să judece ziua, că ci prea adesea oboseala ar judeca forţ a, succesul, bunele intenţ ii. Asemeni amurgului, bă trîneţ ea se învă luie într-o moralitate nouă şi atră gă toare şi se pricepe să ruşineze ziua prin culorile crepusculare, prin pacea şi tihna sa."

212 Max Scheler, op. cit. , p. 45

dintr-o deficienţă de evaluare. Ascetismul creştin ar fi o formă superioară şi nobilă, care provine din plinătatea, tăria şi unitatea vieţii şi are ca scop tocmai cinstirea şi promovarea acesteia. Iubirea creştină nu încurajează resentimentul ci, dimpotrivă, îl atenuează prin anihilarea impulsurilor instinctive. Cel ofensat nu răspunde la ofensă cu aceeaşi măsură („legea talionului"), ci întoarce obrazul în speranţa unei cenzuri morale ulterioare din partea agresorului.

Dacă în acest punct Max Scheler nu este întru totul convingă tor, are probabil dreptate explicând morala modernă ca fondată pe resentiment[213]. În lumea modernă, „au valoare morală doar acele însuşiri, acţiuni, bunuri etc. pe care omul, ca individ, le-a dobândit prin forţa şi munca proprie" – pervertire axiologică, devalorizând privilegiile conferite de naştere, de care beneficia nobilimea –, valoarea supremă fiind investită în „munca proprie", definitorie pentru condiţia burgheziei. Supraordonarea valorii utilităţii faţă de valorile vieţii a mijloacelor în raport cu scopul, face ca munca utilă să fie preferabilă distracţiei. Ideea egalităţii morale a tuturor oamenilor, subiectivizarea valorilor, derivă tot din resentiment, adică dintr-o perversă inversare axiologică[214].

Etologia ca hermeneutică a naturii

O posibilitate de interpretareţinând cont de datele „naturale", inerente constituţiei şi personalităţii omului, propune etologia. Dacă există morală naturală, atunci anumite valori considerate a fi de sorginte exclusiv culturală îşi au rădăcinile implântate în biologic. Cel puţin aici cultura nu se opune naturii, ci o prelungeşte, crede V. Dem. Zamfirescu. Interpretarea produselor culturale nu se va mai putea lipsi de perspectiva biologică. În virtutea acestui fapt, etologia poate funcţiona şi ca instrument hermeneutic menit să dezvăluie natura din cultură.

Konrad Lorentz, unul din promotorii etologiei, crede că omul tinde prea des să se considere centrul universului

213 Ibidem, pp. 72 sq.

214 V. Dem. Zamfirescu, op. cit., pp. 18-19

sau ceva ce nu face parte din natură, ori i se opune ca ceva esenţial diferit. Există trei obstacole sau prejudecăţi care împiedică auto-cunoaşterea umană: împotrivirea de a crede în descendenţa noastră din animale, derivată din neînţelegerea sau înţelegerea greşită a esenţei creaţiei organice; aversiunea faţă de determinarea naturală a fenomenelor, odată cu eludarea ideii de scop al vieţii; opinia cum că ceea ce poate fi explicat pe cale naturală este lipsit de valoare...[215]. Suntem tentaţi deci să recurgem la explicaţii care minimizează relevanţa fundalului nostru natural, mizând în exces pe un determinism „de suprafaţă", pretins cultural.

Lorentz studiază instinctele din altă perspectivă decât Freud. Pentru părintele psihanalizei, instinctul distrugă tor al mort îi se opune celor de menţinere a vieţii. Pentru etolog, această ipoteză este inutilă şi falsă. Agresiunea este un instinct ca oricare altul şi, în condiţii naturale, menit să contribuie la menţinerea vieţii. Cât priveşte pe om, acest instinct are de multe ori efecte distrugătoare.

Teza naturii antisociale şi distructive a omului vine de la Hobbes (*homo homini lupus*). Omul este dominat de instinctul de conservare şi de dorinţa de putere. Filosoful englez credea că numai o autoritate absolută îi poate forţa pe oameni să fie uniţ i, chiar dacă voinţa lor merge în alt sens. Într-un registru apropiat, Thomas Huxley (1888) a interpretat conceptul „luptei pentru existenţă „al lui Darwin drept o competiţie în care supravieţuieşte numai „cel mai puternic, cel mai rapid şi cel mai abil". Lumea animală n-ar fi altceva decât un spectacol de gladiatori, în care unii ucid iar alt îi devin victime.

În ce măsură natura poate livra modele de conduită şi de interpretare a datelor sociale operabile la scară umană? Putem vorbi de sociabilitate inclusiv la nivelul grupului animal. Şi aici însă există reguli sau scheme de comportament care pot fi asociate unui cadru „normativ"

215 Konrad Lorentz, Aşa-gisul ră u. Despre istoria naturală a agresiunii. Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 238

articulat pe date înnă scute. Un principiu de ordine, crede Lorentz, fără de care nu se poate dezvolta o viaţă socială organizată a animalelor superioare, este aşa-numita *ierarhie a rangurilor*. Ea constă în aceea că „fiecare individ dintr-o comunitate ştie care este cel mai slab şi care este mai puternic decât el însuşi, astfel încât se retrage fără luptă din faţa celui mai puternic, aşteptând la rândul său ca cel mai slab să facă la fel faţă de el, ori de câte ori se întâlnesc”[216].

Există un „parlament al instinctelor” care decide ca un atare „principiu” să fie respectat cu fidelitate de către indivizii constituind aceeaşi specie. În privinţa supunerii faţă de autoritate, există dovezi experimentale – spun etologii – care subliniază probabilitatea originii sale înnă scute la om, civilizat ia nefă când altceva decât să o îmbrace în veşmânt simbolico-ritualic. Nesupunerea şi agresivitatea nu sunt decât excepţional orientate asupra indivizilor de acelaşi fel.

Numai oamenii, se pare, dau instinctului de agresivitate o finalitate mutual distructivă. În comunităţile umane, selecţia se realizează după alte criterii decât cele „naturale”. Competiţia dintre semeni vizează bună starea personală, abstracţie fă când de scrupule morale în privinţa celorlalţi. Argumentele prosperităţii sunt susţinute nu totdeauna licit. Armele şi celelalte mijloace de exterminare fizică tranşează decisiv litigii soluţionabile amiabil sau juridic. Cu cât acestea se perfecţionează, cu atât ne îndepărtăm de cenzura „morală „a instinctelor, rafinând doar voluptatea expierii celuilalt.

Morala nu face altceva decât să creeze un „mecanism compensator”[217], care adaptează instinctele la exigenţele unei existenţe întemeiate cultural. Kant vorbea despre „indiferenţa valorică „a înclinaţiei naturale. Etologia demonstrează, dimpotrivă, substratul natural al legilor morale. Natura nu este cadrul ce trebuie necesarmente depăşit; uneori însă şi cultura o poate lua drept model.

216 Ibidem, pp. 56-57

217 Ibidem, p. 268

Care ar fi soluţia de atenuare a agresivităţii? Asumarea unui plus de responsabilitate în decizii şi în selectarea valorilor, reorientarea agresivităţii spre zone inofensive (sportul, de exemplu), stimularea competiţiilor paşnice între state, cunoaşterea personală reciprocă prin înlăturarea prejudecăţilor care întreţin ura...

Doi dintre elevi lui K. Lorentz (W. Wickler şi I. Eibl-Eibesfeldt) au şi ilustrat fecunditatea hermeneuticii etologice, folosind-o, primul, pentru a avansa o nouă înţelegere a poruncilor Decalogului biblic (sursa lor se află într-un transcendental biologic), al doilea pentru a reinterpreta statuetele falice, nu în mod tradiţional, ca simboluri ale fertilităţii, ci în sensul unor instanţe protectoare ale comunităţii[218].

I. Eibl-Eibesfeldt demonstrează că atât comportamentul agresiv, cât şi cel altruist sunt preprogramate prin adaptări filogenetice şi că există, în consecinţă, norme predestinate pentru comportamentul nostru etic. Impulsurile agresive al omului sunt contrabalansate cu tendinţele sale sociale, care au rădăcini la fel de adânci[219]. Mila, de pildă, se dovedeşte a fi un sentiment natural. În situaţii de conflict, animalele interpretează acţiunea în sensul nostru „moral”. Cât timp oamenii au preferat să lupte unii cu alt îi mai curând cu braţ ele goale decât cu armele, unul din oponenţi ar fi putut capitula firesc, prin declanşarea compasiunii faţă de inamicul mai slab. Simpla etalare a forţei şi potenţialului de luptă creează premisele evitării unui conflict cu urmări sângeroase. Autoritatea trece în aceste situaţii de partea celui mai puternic şi mai înzestrat pentru asumarea unui rol protector la nivelul grupului.

În registrul uman, ideologiile exacerbează instinctele agresive pentru a câştiga în putere. Mai nocivă decât invenţia armelor poate fi privită capacitatea de a ne

---

218 Vasile Dem. Zamfirescu, Între logica inimii şi logica minţ ii, Editura Cartea Românească , Bucureşti, 1985, pp.158-159

219 Irenäeus Eibl-Eibesfeldt, Iubire şi ură . Ră dă cinile biologice ale valorilor umane, Editura Trei, Bucureşti, 1998

demoniza inamicul, de a-l transforma într-o „întruchipare a răului”. Mecanismele manipulării exploatează disponibilitatea submisivă a mulţimilor, orgoliul acestora, capacitatea de a reacţiona distructiv, în „val” sau în „turmă”, împotriva „ţ apului ispăşitor” sau a celui vizat ca sursă a tuturor neîmplinirilor. Orice formă de dictatură ştie cum să stârnească entuziasmul asociativ şi comportamentul solidar (ale cărui origini sunt şi ele naturale), invocând un pericol imaginar, pentru a consolida astfel omogenitatea grupului.

În toate cazurile, etologia duce interpretările dincolo de logica evidenţei, arătând că o alta, ascunsă, a naturii, este uneori cel puţin la fel de imprevizibilă şi spectaculoasă.

XIV. Hermeneutici feministe

Paginile următoare propun o analiză a discursului feminist din perspectiva unei hermeneutici specifice, interesată să promoveze şi să legitimeze o interpretare centrată pe „gen”. Presupoziţia luată ca suport argumentativ este aceea că, departe de a fi un accident genetic absolut inocent, destinul anatomic ne condiţionează decisiv atât natura situării în istorie, cât şi configuraţia modurilor particulare de a gândi şi simţ i. Mare parte a bunurilor culturale etalate drept „creaţ în sunt concepute după chipul şi asemănarea noastră. Geografia corpului nu este indiferentă nici la momentul euristic inaugural, nici în cel al creaţiei propriu-zise, nici cu ocazia valorizării publice. Au temei acele prejudecăţi supremaţiste, care sugerează existenţa unei ierarhii a competenţelor, articulate pe anumite „prealabile” de sorginte biologică? Sunt legitime polarizările asimetrice, favorabile de regulă celor care au avut de partea lor puterea, în toate versiunile ei? Cum influenţi cază ideologiile astfel de evaluări părtinitoare?

Numeroasele curente feministe au proliferat în ultima vreme ca pandant al tendinţei de a conferi discursului masculin un monopol epistemic şi politic exagerat, care i-ar permite să întreţină raporturi

discriminatorii, de forţă, cu celelalte tipuri de discurs. Într-o interpretare „de gen”, privilegiile autorităţii, „virilităţii” creative şi acţiunii eficiente – atribuite prin tradiţie bărbaţilor – sunt sever contestate, cu scopul de a obţine satisfacţie fie prin denunţarea diferenţei ostentative a celuilalt, fie prin depăşirea şi abolirea ori cărei discriminări, fie prin recunoaşterea şi impunerea diferenţei proprii.

Asimetria genurilor?

Ră stă lmă când un gând al lui Francis Bacon, am putea spune că „interpretarea este putere”. Cel care impune o interpretare are de partea lui autoritatea, competenţa sau puterea. Negreşit, acesta va fi discursul tradiţiei în raport cu noutatea, al ştiutorului în raport cu ignorantul, al conducă torului în relaţii ia lui cu supuşii. Dacă interpretarea este şi argumentare, atunci fiecărui proiect hermeneutic i se poate alătura sau opune un altul – indiferent, complementar sau rival. Discursul instanţei prime, oficiale, este contracarat de un altul care îi dejoacă şi deconstruieşte legitimitatea. Lumea noastră consemnează nenumărate forme ale protestului: minoritarii, perifericii şi supuşii faţă de majoritari, oficiali şi stăpâni, copiii şi tinerii faţă de adulţi şi vârstnici, femeile faţă de bărbat i…

Există fără dubiu prejudecăţi de „gen” – masculine şi feminine –, uneleţinând de natura particulară a genului, altele privind sexualitatea. Admiţând pluralitatea interpretărilor, nu este greu să vedem că istoria culturii a impus cu precădere discursul bărbătesc odată cu prejudecăţile misogine. În jungla prejudecăţilor recente, postmodernismul adaugă încă una, de sens invers, care critică şi delegitimează „pretinsa” superioritate masculină, obţinută fraudulos, prin întreţinerea unor raporturi de putere totalitare, represive, faţă de „cel de-al doilea sex” 1. Este denunţată în primul rând o „înţelegere arogantă a raţiunii”, potrivit că reia aceasta este în general evaluată drept o capacitate tipic masculină; este repudiată ideea

nefericită „de a atribui minţ îi un anume sex”[220][221], creând impresia unui *parti-pris* ilicit şi vădit tendenţios.

Sunt justificate, istoric şi cultural, prejudecăţile masculine? Sau derivă dintr-o înţelegere vicioasă a raporturilor de putere şi de autoritate? Temeiurile ideologice ale misoginismului sunt lesne de recunoscut în mai toate culturile tradiţionale. „Există un principiu bun, creator al ordinii, al luminii şi al bărbatului, şi un principiu rău, creator al haosului, al tenebrelor şi al femeii”, credea Pitagora. Grecii din Antichitate, de altfel, rezervau consoartelor un rol social secundar, vizând finalităţi demografice sau raţiuni...

decorative, astfel încât până şi erosul în staza lui privilegiată se înfiripa mai degrabă în absenţa alterităţii sexuale sau „dincolo” de aceasta.

Istoricii mentalităţilor ar putea constata prezenţa unui discurs misogin atât în lumea creştină, cât şi în alte culturi. Un George Duby vorbea, de pildă, despre un „Ev Mediu masculin”, întemeiat pe orgoliile „virile” ale teologilor şi filosofilor[222], iar Alain de Libera evoca dispreţul fă ţ iş al acestora faţă de experienţele mistice, asociate îndeosebi femeilor – fixate predilect pe temele emotiviste ale extazelor nupţ iale sau maritale[223].

Nici pe harta cuprinzătoare a civilizaţiilor nu se resimt semne evidente ale unei certe bună voinţ e ori ale toleranţei nedisimulate. Pentru arabi, femininul era semn de dispreţ, chiar de ură. Nenorocirile, ca şi trădarea, sunt feminine, la fel denumirile animalelor şi insectelor care provoacă silă. Soarele este depreciat în ţările calde, unde

220 Cf. Simone de Beauvoir, Al doilea sex, Editura Univers, Bucureşti, 1998

221 Ursula Vogel, „Raţ ionalism şi romantism: două strategii pentru eliberarea femeilor”, în Mihaela Miroiu (ed.), Jumă tatea anonimă . Antologie de filosofie feminină , Casa de Editură şi Presă “Şansa” S.R.L., Bucureşti, 1995, p. 97

222 Cf. George Duby, Evul Mediu masculin, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992

223 Alain de Libera, Penser au Moyen Age, Éditions du Seuil, Paris, 1991, pp.301-303

este socotit feminin, în timp ce luna (masculină) este obiect de simpatie. La americani, guvernul (defel agreat) este feminin, ca şi bomba atomică[224]. Tot ei dau nume „delicate" taifunurilor şi uraganelor care devastează periodic suprafeţe întinse, asociind voit femininului tot ceea ce intră sub incidenţa catastroficului. Pentru francezi, cartea şi conceptul sunt masculine, în timp ce imaginea şi metafora – feminine.

Din perspectivă filosofică, „cerinţele artistice şi patriotismul, cosmopolitismul, moralitatea generală şi ideile sociale deosebite, justeţ ea judecăţilor practice şi obiectivitatea cunoaşterii teoretice, intensitatea şi profunzimea vieţii" par a fi, după Georg Simmel, „general umane", dar în configuraţia lor istorică reală „trec drept masculine". „Obiectivul", într-o accepţie îndelung sedimentată istoric, este atribut al masculinului, în timp ce „relativitatea" – concept vădit depreciat – ar fi marca definitorie a femininului[225]. Sunt astfel de evaluări derivate din prejudecăţi motivate sexual? Are anatomia relevanţă culturală? Pot fi interpretările noastre „virusate" din considerente biologice recunoscute, ascunse ori greu de conştientizat?

De la eroism la erotism

În a sa *Istorie a sexualităţii*, Michel Foucault denunţă „reprimarea modernă a sexului", care s-a accentuat treptat, începând cu secolul al XVII-lea. Odată cu secolul al XIX-lea, s-ar fi configurat o adevărată *scientia sexualis* în cofraj medical[226].

Contribuţ ia decisivă la detabuizarea „problemei" revine lui Freud, acesta reclamând, la vremea lui, un studiu ştiinţific, axat pe o metodă eficientă (psihanaliza)

---

224 Cf. Nadia Anghelescu, Limbaj şi cultură în civiligaţ ia arabă, Editura Ştiinţ ifică şi Enciclopedică , Bucureşti, 1986, p. 122

225 Georg Simmel, „Despre filosofia sexelor. Relativul şi absolutul în problema sexelor" în Cultura filosofică . Despre aventură, sexe şi criza modernului, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 58-92.

226 Michel Foucault, Istoria sexualită ţ ii, Editura de Vest, Timişoara, 1995, p. 42

aplicată complexelor, frustrărilor şi sublimărilor presupuse ca având temeiuri sexuale.

Omul este o fiinţă dominată de instincte; cele ale erosului şi mort îi sunt adânc întipărite în structura sa genetică, motivându-i ideile, gesturile şi acţiunile. Fiind depozitarul unor pulsiuni pe care nu reuşeşte să şi le explice sau să şi le recunoască, el devine obiectul privilegiat al investigaţiilor clinice. Se profilează astfel o hermeneutică specială, interesată de descifrarea simbolurilor onirice ascunse în subconştientul fiecăruia, dar deconspirate unui interpret competent. Medicul psihanalizează şi diagnostichează funcţie de sinceritatea confesiunii fiecărui pacient, devenind Interpretul prin excelenţă.

Mărturisirea, crede Foucault, a fost şi rămâne „matricea generală care guvernează discursul adevărat asupra sexului". Occidentul modern a făcut să funcţioneze ritualul mărturisirii în schemele regularităţii ştiinţifice prin mai multe intervenţii în ordinea epistemică: divulgarea strategiilor clinice ale „stârnirii la discurs", postularea unei cauzalităţi generale şi difuze, având ca suport latenţa intrinsecă sexualităţii, aplicarea unei metode ingenioase de interpretare, medicalizarea efectelor demersului confesiv[227].

Discursul clasic, tradiţional, de inspiraţie platoniciană, despre *eros* ca principiu cosmic sau temei creativ, este înlocuit treptat cu cele despre sex, tehnicile erotismului sau „transmutat ia" sexuală a valorilor. O dovedesc fie şi câteva titluri din biblioteca franceză[228]. Are acest interes o explicaţie culturală? Dacă ar fi să-i dă în dreptate lui Julius Evola, ar fi mai curând semnul unei certe degenerări, vestind apropiatul crepuscul al umanităţii. „Este evident că azi, în virtutea regresiunii,

227 Ibidem, pp. 50-53

228 Cf. Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, Noua dezordine amoroasă , Editura Nemira, Bucureşti, 1995; Georges Bataille, Erotismul, Editura Nemira, Bucureşti, 1998; Jean-François Lyotard, Economia libidinală, Editura Pandora-M, Tîrgovişte, 2001

trăim într-o civilizatle în care interesul predominant nu mai este cel intelectual sau spiritual, nu mai este cel eroic sau, oricum, raportabil la manifestări superioare ale afectivităţii, ci acela, subpersonal, determinat de pântece şi sex (…) „[229].

Un alt italian, Benedetto Croce, accentua tuşele cenuşii ale procesului regresiv. Din punct de vedere biologic, omenirea este într-o profundă stază degenerativă, datorită devirilizării şi efeminării bărbaţilor, dublate de o compromitere nefirească a naturii delicat – feminine, prin importul calităţilor celuilalt sex. Nu numai cultura ar fi subminată de o atare involuţie, ci însă şi substanţa noastră ereditară, teren al unor ireversibile mutat îi genetice.

Sunt aceste viziuni apocaliptice pe deplin îndrituite? Pot fi asociate interesul faţă de sex şi reflecţia asupra diferenţei sexuale? Nu este legitimă reacţia politică şi filosofică defensivă a celui situat invariabil pe ingrata „axă a răului”?

„Al doilea sex” şi destinul anatomic

Spunând că „anatomia este destin”, Freud a scandalizat multă lume. Legitima, evident, un discurs pliat pe valorile polare ale genului. Cum se prezintă astăzi un atare discurs? Împrumută cumva modelul unei hermeneutici articulate funcţie de anumite „prealabile” ţ esute în conformat ia noastră exterioară?

Simone de Beauvoir răspunde sentinţei freudiene printr-o alta, care va inspira o întreagă literatură feministă: „Nu te naşti, ci devii femeie”, cum „nu te naşti, ci devii bărbat”. Condiţia de femeie este indusă, aşadar, de anumite practici sociale, dar şi de instituţiile care administrează puterea. Cum discursul public este confiscat de instanţa masculină, feministele îşi exprimă suspiciunea

---

229 “Ră spîndirea pandemică a interesului pentru sex şi femeie marchează toate epocile crepusculare (...), faza extremă , finală , a unui proces regresiv (...), ginecocraţ ia, preeminenţ a tacită a tot ceea ce, în mod direct sau indirect, e condiţ ionat de elementul feminin.” Cf. Julius Evola, Metafizica sexului, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 34-35.

cu privire la echidistanţa acestuia. Simone de Bouvoir subscrie, de altfel, la o spusă a lui Poulain de La Barre, potrivit că reia „tot ceea ce a fost scris de către bărbat i despre femei trebuie considerat suspect, căci bărbat îi sunt deopotrivă parte şi judecător”[230]. Nu este posibil deci nici discursul inocent, nici dezangajare în practica lui.

Cercetarea „condiţiei feminine” în operele bărbaţilor, dar din perspectiva propriei naturi feminine, conduce inevitabil la sesizarea unor prejudecăţi pe care feministele le-ar vrea depăşite. „Savanţ ii înşişi, indiferent de sex – scrie Simone de Beauvoir – sunt impregnaţ i de prejudecăţi virile şi încercam să regăsesc, dincolo de interpretările lor, faptele exacte”[231]. „Exactitatea” însă şi, precum se vede, este decisă pe considerente de sex, căci nu se etalează decât prin divulgarea legăturii presupus insidioase dintre autor şi operă. O atare observat le declanşează zelul hermeneutic de a depista acel interes masculin, disimulat pe suprafaţa textului.

Care ar fi explicaţia clamatei condiţii „derivate” a femeii în raport cu bărbatul? Cum anume poate fi depăşită starea de secundariat? Simone de Beauvoir sugerează că natura nu creează discriminări. De aceea, femeile devin... femei numai într-o paradigmă în care bărbatul întreţine faţă de aceasta raporturi bazate pe forţă şi stăpânire. Emanciparea nu este doar posibilă, ci absolut necesară.

---

230 Alte două enunţ uri devin motto-uri ale că rţ ii sale, unul atribuit lui Kierkegaard („Ce nenorocire este să fii femeie! Şi totuşi, cea mai mare nenorocire pentru o femeie este să nu înţ eleagă că este femeie”), celă lalt lui Sartre („Pe jumă tate victime, pe jumă tate complice, ca toată lumea”).

231 La întrebarea „ce semnificaţ ie avusese pentru mine faptul de a fi femeie?”, în condiţ iile în care “nu avusesem niciodată un sentiment de inferioritate (...)”, „feminitatea nu mă deranjase cu nimic”, „faptul acesta n-a contat”, Simone de Beauvoir ră spunde cu o revelaţ ie: „această lume era una masculină , copilă ria mea fusese hră nită cu mituri construite de bă rbaţ i (...) prin intermediul cosmogoniilor, religiilor, superstiţ iilor, ideologiilor, literaturilor (...). In orice caz, bă rbatul se postula ca Subiect şi considera femeia ca obiect, ca fiind Celă lalt (...)”. Cf. Simone de Beauvoir, La Force des choses, I, Gallimard, Paris, 1963, pp. 135-136 şi 258-259

Soluţia redemptorie propusă de scriitoarea franceză femeilor, pentru a se eschiva „tiraniei” celuilalt şi condiţiei ancilare, constă în „crearea unor valori unanim recunoscute ca transcendente”[232]. Pentru aceasta, discursul feminist trebuie să fie radical şi constructiv, îmbinând la modul optim protestul revendicativ şi creaţia veritabilă.

Există multe interpretări false ale ideilor mele, nota „patriarha” feminismului contemporan. „Însă false din punctul meu de vedere sunt cele care nu sunt *radical* feministe”. Pusă sub semnul multiplelor emancipări, posteritatea autoarei în cauză a dus radicalismul şi pluralismul la forme nebă nu te altă dată. Există pe lângă o hermeneutică feministă protestatară şi revendicativă o alta, cerând respectarea diferenţei pe care o impun geografia corpului şi particularităţile genului ca atare[233]. Apar teorii care valorifică disponibilităţi culturale eterogene. Proliferează abordări feministe iluministe, liberale, existenţialiste, marxiste, psihanalitice, analitice, radicale, ecologiste, moderne şi postmoderne, fiecare punând în joc o anume grilă ideologică de interpretare.

Cea mai importantă influenţă asupra teoriilor feministe la modă o au Lacan şi Derrida, primul cu descrierea unei ordini simbolice falocentriste, celălalt cu critica îndreptată asupra enunţ ului lacanian, conform căruia semnificantul masculin (falusul) ar defini criteriul subiectivităţii. Miza feminismului francez inspirat de Simone de Beauvoir (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig) este aceea de a răsturna ordinea simbolică masculină aflată la baza societăţii patriarhale, de a o destabiliza şi dezorganiza, cu scopul de a scoate la iveală potenţialul creativ reprimat. El propune legitimarea unei *scrituri feminine* care iese de sub prejudecata „legii

232 Idem, Al doilea sex, p. 14

233 Pentru Adrienne Rich, de exemplu, „femeia este anatomia feminină ”; Shulamith Firestone crede, în schimb, că adevă rata emancipare a femeii se va produce cînd femeile vor fi eliberate de sub tirania propriei lor biologii.

tată lui”, adică de sub jurisdicţia unei autorităţi conferite prin tradiţie „celui mai puternic”, întărând supoziţia că nu diferenţa este sursă a răului, ci neputinţa de a fructifica în chip convingă tor atuurile acesteia.

Paradigma QR; travestitul

Şi subversiunea identităţii

Dintr-o altă perspectivă, identificarea femeilor cu „sexul” reprezintă, în interpretarea americanei Judith Butler, o „combinare a categoriei femininului cu tră să – turile pretins sexualizate ale corpului lor” şi, prin urmare, un refuz de a acorda femeilor aceeaşi libertate ca şi bărbaţilor. Astfel, „distrugerea categoriei sexului ar însemna distrugerea unui *atribut*, sexul, care, printr-o sinecdocă misogină, a luat locul persoanei, *cogito* autodeterminat”[234]. Într-o interpretare de felul acesta, doar bărbat îi sunt „persoane”, singurul gen recunoscut fiind cel feminin. Refuzând determinismul sexual, întemeiat pe o diferenţă fiziologică socotită accidentală, femeile pot spera să-şi depăşească propria condiţie, într-o direcţie asumată privilegiat de bărbaţi. Falocentrismul culturilor puternice, pare a sugera Butler, este indiferent la detalii... anatomice. Femeile însele pot descrie o ordine similară, în care sexul nu mai este marcă distinctivă, ci doar un accesoriu menit să le configureze ori să le potenţeze personalitatea.

Asociindu-se filosofiei lui Foucault, dar şi unor interpretări apropiate lui Lacan sau Juliei Kristeva, autoarea lui *Trouble Gender* – cartea de referinţă a lui Butler – contestă legitimitatea unei abordări feministe care încearcă să definească, să identifice şi să fixeze ceea ce se sustrage regulii sau normei. Dacă pentru Foucault subiectul uman era produsul contingentului, femeia nu poate fi altceva decât tot o sumă de reprezentări contingente şi fluctuante. Nu toate femeile vorbesc acelaşi limbaj, nici nu seamănă, de aceea ar trebui asumată diferenţa şi în interiorul aceluiaşi gen. Însă şi Butler

234 Judith Butler, Genul — un mă r al discordiei. Feminismul şi subversiunea identită ţ ii, postfaţ ă de Andreea Deciu, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 37

discută din postura unei „minorităţi” sexuale, fiind promotoarea studiilor homosexuale şi lesbiene reţinute sub sintagma *queer theory*[235]. Feminismul este subminat oarecum din interior, într-o interpretare articulată pe argumente ce contestă relevanţa „feminină „a propriului gen.

Cam în acelaşi spirit, Monique Wittig (tot lesbiană) protestează faţă de ancorarea discursului feminin într-o paradigmă heterosexuală, care ar funcţiona – crede ea – în virtutea unei polarităţi dubioase[236]. Wittig contestă, în plus, legitimitatea confiscării discursului feminist de către grupări militante, interesate să accentueze presupusul antagonism dintre femei şi bărbaţi.

Soluţia, pentru Butler şi Wittig, ar fi ieşirea din paradigma heterosexuală şi renunţarea la conceptul vag şi ambiguu de „femeie”. Genul este altceva decât sexul; primul este determinat istoric şi cultural, celălalt ar fi un dat biologic. Genul reuneşte acele trăsături care conferă identitate şi personalitate; sexul distinge dar nu personalizează, căci personalitatea se conturează într-un câmp al relaţiilor dintre oameni în care anatomia este irelevantă. Divulgarea identităţii este o afacere privată. În transparenţ a spaţiului public, fiecare îşi „dramatizează „apariţia, jucând rolul pe care îl doreşte sau care îi este solicitat de exigenţele comunitare. Există reguli şi norme ale sociabilităţii pe care le primim din afară, dar la care nu suntem obligaţi s-a consimţ im, crede Butler. Pentru ceilalţi, putem fi ceea ce suntem, sau putem fi ceea ce ei vor să fim. O manifestare identitară plenară presupune subversiune, parodierea normelor curente, oficiale, luarea în ră spă r a ritualurilor şi dogmelor sociabilităţii.

În centrul teoriei dramatice a genului pe care o

---

235 Ideile ei au iscat o adevă rată „pă ruială feministă ”: unele feministe consacrate au cerut concedierea autoarei din lumea academică şi din mişcare, altele o consideră diavolul în persoană (Camile Paglia, Martha Nussbaum).

236 Cf. Andreea Deciu, „Postfaţ ă ” la Judith Butler, Genul - un mă r al discordiei..., pp. 234 sq.

propune Butler se află metafora *travestitului*. Masca publică ascunde genul, nu şi sexul. Travestitul încearcă să etaleze genul, chiar dacă anatomia uneori îl trădează. Recurgând la veşminte, fard sau perucă, travestitul vrea să fie şi, în ultimă instanţă, chiar *este* femeie. Masca pe care o afişează este menită să-l ferească de ostilitatea şi prejudecăţile celorlalţi i, făcându-l să pară pe moment *ca şi cum* ar fi altcineva, recunoscut după canoanele „normalităţii" sociale acceptate. De bună seamă, el interpretează lumea după o biologică aparent perversă, croită în tiparul genului „propriu". Categorii precum „feminin" şi „masculin" se sustrag, aşadar, ori cărei circumscrieri sexuale, devenind variabile ale unui determinism în care natura şi cultura decid aleatoriu şi imprevizibil.

Critica feministă a filosofiei

Probabil că existenţa unei interpretări de gen este dovedită şi mai mult în ceea ce s-ar putea numi o critică feministă a filosofiei tradiţionale, considerată a fi tipic masculină. De aici pornind, se profilează două opţiuni: pe de o parte, contururile unui discurs ginocentrist (centrat pe etalarea valorilor feminităţii), care psihanalizează şi ironizează toate obsesiile masculine rafinate filosofic, pe de alta – o atitudine mai curând defensivă, recuzând circumscrierea sexualistă a ideilor şi conceptelor.

În *Prefaţ a* unei lucrări abordând această problemă[237], Mihaela Miroiu – voce distinctă a feminismului autohton – arată că filosofia nu este inocentă şi neutră faţă de ceea ce ipostaziem ca „masculin" sau „feminin". Istoria dovedeşte că bărbat îi au fost vreme îndelungată *teoreticienii* prin definiţie, iar societatea construită de ei, până la mijlocul secolului al XX-lea, a fost una andromorfică şi androcentrică (patriarhală), axată pe valorile sexului „dominant" în raport cu cele ale unui sex „supus". Chiar filosofia, produs tipic masculin, care şi-a asumat programatic rolul de a lupta împotriva

237 Moira Gates, Feminism şi filosofie. Perspective asupra diferenţ ei şi egalităţ ii, prefaţ ă de Mihaela Miroiu, Editura Polirom, Iaşi, 2001

prejudecăţilor, chiar şi în privinţa femeilor sau a femininului, „a avut cel mai adesea un rol conservator, de legitimare a acestora”, fiind o redută a misoginismului explicit[238].

Feministe precum Speder şi Daly consideră că filosofia ar fi o iniţiativă masculină, represivă şi exclusivă la adresa femeilor. Ele revendică necesitatea unei filosofii care se reechilibreze raportul – o reclamă fervent dar nu o şi fac, din temeiuri doar de ele ştiute.

Adeseori, feministele relevă ideea că vorbind despre om filosofiile relevă o proiecţie abstractă şi parţială, pliată pe expectanţele bărbatului alb occidental. Umanismul, în fapt, nu ar fi altceva decât androcentrism, adică o viziune unilaterală, fă cută din perspectiva intereselor masculine[239]. Deprinşi cu un limbaj patriarhal în privinţa genului, pă rem „natural” înclinaţi spre patriarhat – spun psihanalistele feministe –, căci nu putem separa „biologia” de înţelesurile ei culturale (J. Mitchell).

V. Solanas demonstrează cu sarcasm temeiurile resentimentare ale temelor filosofice masculine, care ar rezulta dintr-o profundă inadecvare la realitate a bărbaţilor sau dintr-o relaţie perversă cu aceasta.

„Neputinţa bărbatului de a se raporta la oricine sau orice face ca viaţa lui să fie lipsită de scop şi de sens (revelaţia masculină ultimă este că viaţa ar fi absurdă), de aceea a inventat el filosofia (...). Astfel că (bărbat în etichetează condiţia masculină drept Condiţie Umană, postulează problema neantului, care îi oripilează, ca o dilemă filosofică, atribuind prin aceasta măreţ le animalismului lor, îşi etichetează grandilocvent neantul drept «Problemă de identitate» şi continuă să pă la vră gească pompos despre «Criza individului», «Esenţa Fiinţei», «Esenţa care precedă Existenţa», «Moduri Existenţiale de A Fi» etc. etc.”[240].

Astfel de probleme trec drept specific masculine.

238 Mihaela Miroiu, “Prefaţ ă ” la op. cit., pp. 10-12

239 Cf. Mihaela Miroiu, Jumă tatea anonimă, pp. 24-27

240 Moira Gates, op. cit., pp. 130-131

Femeia, crede Solanas, nu are o asemenea relaţie perversă cu existenţa ei, pe care o înţelege intuitiv şi complet.

O poziţie moderată a feministelor susţine că filosofia, ca disciplină şi ca metodă de investigaţie, este în întregime neutră cu privire la sex. Istoria filosofiei este dominată de bărbat i, dar femeile sunt tot mai mult capabile să corecteze prejudecata. Relaţii ia dintre teoria feminină şi filosofie este una de complementaritate şi nu de inadecvare.

Există astăzi nu doar o „paradigmă feminină a auditoriului”[241], ci şi alta, în care femeile depăşesc serios condiţia pasivă, a „receptorului” fidel, devenind ele însele actori sau locutori într-o piesă de larg interes. Se profilează în acelaşi timp refuzul multor creatori femei de a se ataşa invariabil de partea unei „gândiri slabe” – după sintagma acreditată de Gianni Vattimo –, distinctă de o alta, „tare” şi puternică, în buna tradiţie masculină. Feministele reclamă felul în care mass-media creează anumite stereotipuri de gen: bărbat îi – activi, creativi, dominatori; femeile – pasive, dominate. De aceea, bună parte a feminismului contemporan pare orientat în direcţia modelării culturale şi a emancipării celor care, vreme îndelungată, nu s-au bucurat pe măsură de privilegiile puterii. Hermeneutica de gen capătă o tot mai mare audienţă, devenind un mijloc de legitimare a demersurilor contestatare sau a celor revendicative.

Din păcate, unele prejudecăţi misogine sunt întreţinute astăzi tocmai ca reacţie la o critică feministă mai degrabă ideologică decât culturală. Gestiunea libertăţilor dobândite în veacul nostru trebuie să fie şi una personală, funcţie de talentul şi înzestrările fiecărei femei. Istoria a ştiut întotdeauna să recunoască meritul şi să-l încurajeze. Cine poate uita că tocmai în blamatul „Ev Mediu masculin” s-a acordat o deosebită consideraţie Femeii, respectul faţă de aceasta luând forma unui adevărat cult cavaleresc, în care erau divinizate,

241 Gabriel Liiceanu, „Filosofia şi paradigma feminină a auditoriului”, în Cearta cu filosofia, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

deopotrivă, Doamna şi Fecioara. Adică tocmai femeia care îşi asuma discret, fără ostentaţie, condiţia feminităţii.

XV. Erotism, cruzime şi putere

Voi evoca aici situaţii în care exerciţiul interpretării este subsumat jocurilor de putere. Unele din acestea valorifică frica şi agresivitatea, altele – teroarea şi cruzimea. Efectele relaţiilor de supunere şi coerciţie extreme au fost invocate încă de Augustin. Episcopul Hipponei povestea în mai multe rânduri despre gustul ciudat al spectatorului antic, plăcut impresionat la vederea scenelor sângeroase în care oamenii se ucideau între ei, sacrificau animale ori erau la rândul lor sfâşiaţi de acestea.

Părinţ îi tehnicilor de iniţiere în ştiinţa torturii ştiau că emoţiile urmează căile obişnuite ale simţ urilor, dar că pot fi potenţate corespunză tor cu cât stimulii exteriori sunt mai puternici. Oamenii Inchiziţ iei mânuiau la fel de abil argumentele teologico-filosofice, dialectica euristică, dar şi arsenalul instrumentelor constrângătoare, pentru aflarea adevărului dorit. Ideea a putut fi exploatată mai târziu şi din punct de vedere cultural. Teatrul cruzimii, potrivit lui Antonin Artaud, cel ce dorea revigorarea genului dramaturgic în plin secol XX, ar fi fost menit să deştepte instinctele adormite ale spectatorului şi să-i dea ocazia de a încerca senzaţii extreme, de o intensitate paroxistică, dacă eludează filtrul raţiunii.

Politica însă a dus la rafinament tehnologiile de administrare a fricii şi terorii. Modelele de acţiune sunt decupate din repertoriul erotic. Afinitatea dintre strategiile belicoase şi cele amoroase a fost pusă în evidenţă de Denis de Rougemont în *Lamour et l'Occident*. Ca şi în război, unii luptă să cucerească, alt îi să reziste; unii ridică redute, alt îi le asediază. Câştigătorii au de partea lor puterea. Ei decid cum să-şi sancţioneze ori să-şi ră splătească victimele. Istoria erotismului este în fapt istoria represiunii (Bataille).

Confortul supunerii

Apostolii moderni ai cruzimii sunt, incontestabil, Şade şi Sacher-Masoch, părinţ îi celor mai cunoscute...

isme de factură erotică. Câteva idei pot fi reperate la amândoi. Oamenii au de la natură înclinaţia spre agresivitate şi viciu. Instinctele nu trebuie reprimate, pentru că satisfacerea lor produce o ciudată plăcere. Aceasta are ca termen opus suferinţa. Plăcerea unuia se obţine prin suferinţa celuilalt. Există însă atât delicii ale stăpânirii, cât şi voluptăţi ale supunerii. Mecanismele cruzimii aduc satisfacţie uneori victimei, alteori că la ului, deseori amândurora.

Şade şi Sacher-Masoch inversează valorile consacrate, demonstrând „învârtuţile" virtuţ îi şi „puritatea" viciului, printr-o etică a submisivităţii totale. Supunerea nu este un ră u, cum s-ar crede; liber asumată, ea creează un confort sporit faţă de nesupunere şi protest. Puterea nu este de partea celui care porunceşte, ci de partea celui care ştie să se folosească de ea, printr-o interpretare caresă-i legitimeze conduita. Uneori, rolurile celor angajaţi în jocurile ei se inversează. Vorba lui Noica, într-un alt context: „Nu se ştie cine dă şi cine primeşte".

Şade şi „binefacerile" viciului

Marchizul de Sade este cu siguranţă unul din cei mai fervenţi destructori de prejudecăţi. Ţinta predilectă a invectivelor sale? Fariseismul moral – susţinut şi încurajat de regalitate cu complicitatea Bisericii. Discursul emancipator se recomandă a fi unul filosofic. Personajele sale au o ireprimabilă voluptate a comunicării; ele dialoghează, perorează, argumentează, construiesc şi deconstruiesc discursuri. „Acţiunile" scenariilor erotice se petrec în locuri degajate total de solemnitate. Filosofia face casă bună cu budoarul, bordelul, cu mână ştirile izolate, populate de clerici ră spopiţ i şi perverşi, convertiţ i la practica desfrâului. Dezbrăcaţi de prejudecăţi, dar şi de haine, eroii lui Şade convertesc *intimitatea* – fizică şi spirituală – în spaţiul preferat al filosofării. Uneori, limitele gândirii trec dincolo de cele ale moralei obşteşti, motiv pentru care sadismul a fost trecut în registrul patologic, al celor mai scandaloase perversităţi.

Scopul vieţii spun personajele sadiene, este plăcerea,

sau acea plăcere care exclude orice tentativă de cenzură a instinctelor. Regula acesteia? Obţine maximum de satisfacţie din simţuri, chiar cu preţul suferinţei celorlalţi. Şade descoperă că mecanismele cruzimii şi ale torturii sunt naturale, şi că exerciţiul acestora deschide un câmp neîngră dit al juisării. Nimic din ceea ce procură plăcere nu trebuie refuzat, după cum tot ce să se opune deliciilor senzuale trebuie reprimat. Discursul raţiunii are darul de a-i convinge pe discipolii lui Eros să renunţ e la prejudecăţile… raţionale. Argumentarea devine putere şi este mânuită cu suverană abilitate de maeştrii terorii.

Competenţa „filosofilor" lui Şade nu este dată de studii sau de titluri academice. Ei sunt aventurieri, nobili scăpă taţi, tâlhari, prostituate sau curtezane, ceea ce nu-i împiedică să-şi motiveze speculativ ciudatele opţiuni, luând ca argument decisiv plusul de experienţă dobândit în situaţii de viaţă. Pentru vicleanul Dolmancé, de pildă, „virtutea e doar o himeră cultul acesteia presupune sacrificii severe şi

„Nenumărate ră zvră tiri împotriva imboldurilor temperamentale". Cine ascultă numai „glasul naturii" şi se că la uzeşte după acesta are, fără îndoială, „mai multă judecată decât cel ce se lasă condus de prostie şi de prejudecăţi"[242]. Libertinajul, de pildă, nu are nimic înspăimântă tor, pentru că tot ceea ce presupune este inspirat de natură. Face parte acesta din categoria viciilor sau a virtuţ ii?

Este o prejudecată să le aşezăm pe cele două în fronturi antagonice. În realitate, crede Dolmancé – ideologul relaxării etice totale –, „cuvintele viciu şi virtute nu au înţeles decât în strânsă legă tură cu locul în care se folosesc". Ceea ce undeva trece drept crimă este perceput ca virtute în altă parte. Pretutindeni există atrocităţi divinizate, cum şi virtuţi înfierate. Geografia relativizează morala, câtă vreme semnificaţia valorilor etice este dată de context. De aici reiese că „nu trebuie să facem caz de

242 De Sade, Filosofia în budoar, Editura de Vest, Timişoara, 1993, p. 51

stima sau dispreţul oamenilor, sentimente ridicole şi deşarte, deasupra cărora trebuie să ne situă m, ajungând până la a prefera fără teamă dispreţul lor de dragul de a face numai ce ne place”[243].

Într-o lume coruptă din temelii, viciul va fi regula, iar ordinea nu poate fi decât una a practicilor neoneste. Câtă vreme corupţ ia este primul şi cel mai mare interes, a lupta împotriva ei înseamnă a sfida rânduielile şi a-l i asuma voluntar cele mai teribile nenorociri. Morala personajelor sadiene nu este una „în ră spă r „faţă de valorile aflate în uz, ci pare construită tocmai în sensul şi pentru confirmarea acestora. Crima slujeşte astfel nestingherit prosperitatea, iar virtutea se însoţ este fatalmente cu ghinionul şi nefericirea.

„Ingratitudinea, în loc de a fi un viciu, este deci virtutea sufletelor mândre, tot aşa cum binefacerea este cu siguranţă cea a sufletelor slabe; sluga i-o predică stăpânului pentru că are nevoie de ea, dar acesta, că la uzit de pasiunile sale şi de natură, nu trebuie să se îndrepte decât spre ceea ce îi este folositor sau îl linguşeşte”[244].

Şade descoperă astfel temeiurile comportamentului resentimentar, anticipând judecăţi de genul celor formulate mai târziu de Nietzsche şi invocate în zilele noastre de teoreticienii etologiei. În orice ocazie, omul trebuie să urmeze calea naturii, respectând „vocea” acesteia şi ierarhia dintre indivizi, care conferă privilegii celui mai puternic.

„Sadicul” Dalville demonstrează partenerei sale, crunt exploatate sexual, că inegalitatea este naturală şi că a lupta contra ei este o ofensă adusă cursului firesc al lucrurilor. Există dintotdeauna fiinţe tari şi fiinţe slabe, unele predestinate să fie în slujba altora, „aşa cum mielul este faţă de leu, insecta faţă de elefant”. Însă autoritatea dată de competenţele naturale a fost abandonată treptat în favoarea altor modalităţi de legitimare a ascendenţei.

---

243 Ibidem, p. 60

244 Idem, Justine, Editura Doris, Bucureşti, 1990, p. 97

„Îndemânarea şi inteligenţa omului au schimbat locul indivizilor; rangul n-a mai fost hotărât prin forţa fizică, ci prin aceea pe care a dobândit-o prin bogăţie. Cel bogat ajunge cel puternic, cel mai să rac devine cel mai slab”[245].

Facerea de bine este şi contra naturii, dar şi neproductivă, întrucât se încalcă ordinea stabilită – pe de o parte, se încurajează lenea şi nepă sarea – pe de alta. Ce învăţă minte s-ar putea reţine dintr-o asemenea pledoarie? „Omul este rău de la natură (...), şi în toate împrejurările durerile semenului pot să-l conducă spre cele mai scârboase plăceri”[246], conchide una din elevele nefericite, iniţiate cu forţa în arcanele amorului sadian, reiterând involuntar teme ale filosofiei lui Hobbes. Discursul că la ului nu ţinteşte să obţină adeziunea auditorului; adevăratele victime sunt cele care se eschivează supliciilor promise, dar nu le pot evita. Plăcerea este dată nu de supunerea celuilalt, ci de reprimarea cu severitate a ori cărei opuneri.

Cruzimea ca instinct natural

Deliciile cruzimii sunt privilegiul celor înzestraţi cu sensibilităţi rafinate. Într-un discurs de iniţiere în tainele

---

245 Ibidem, p. 96. Iată şi un exerciţ iu de subtilă oratorie din partea lui Dalville: „Cel să rac este trecut în legile firii; fă cînd ca oamenii să nu aibă aceleaşi puteri, ea şi-a ară tat dorinţ a ca această deosebire să fie pă strată cu toate schimbă rile pe care civilizaţ ia le-ar aduce. Cel să rac îl înlocuieşte pe cel slab... să -l ajuţ i înseamnă să încalci ordinea stabilită , să te opui naturii... Înseamnă să participi la o egalitate periculoasă pentru societate, să încurajezi nepă sarea şi trîndă via (...).” Lecţ ia de morală este întă rită de exemplul personal, care a valorificat reţ eta

246s uccesului cu orice preţ : „Am ştiut să -mi conduc soarta, am ştiut să calc în picioare această fantomă a virtuţ ii, care nu duce decît la ştreang sau la spital, am ştiut să vă d la timp că religia, binefacerea şi omenia ajung să fie cele mai sigure piedici în calea spre avere şi mi-am clă dit-o pe a mea pe ruinele prejudecă ţ ii oamenilor. Bă tîndu-mi joc de legile sfinte şi de cele omeneşti, sacrificîndu-l totdeauna pe cel slab cînd mi-a stat în cale, înşelînd buna credinţ ă şi încrederea celorlalţ i, ruinîndu-l pe cel să rac, şi furînd de la cel bogat, am izbutit să ajung în templul greu de atins al divinită ţ ii la care mă închinam” (Ibidem, p. 102).

Ibidem, p. 98

desfrâului a novicei Eugénie, Dolmancé invocă natura ca sursă primară a egoismului; acesta ne invită să ne delectăm cu orice prilej, „indiferent pe seama cui”. Resentimentarii sau răzbunătorii sunt la discreţ ia celor puternici, câtă vreme starea primordială a naturii este una de război şi de distrugere reciprocă[247]. Departe de a fi un viciu, cruzimea „este primul sentiment pe care natura îl întipăreşte în noi”. În natură, de altfel, această dispoziţie este evidentă la toate animalele, ceea ce contrazice originea ei socială. „Cruzimea omului este energia pe care civilizat ia nu i-a corupt-o încă; e, deci, virtute, nu viciu”. Dolmancé deosebeşte două feluri de cruzime: una întemeiată pe prostie, cealaltă, „rod al extremei sensibilităţi a organelor”. Prima dintre ele nu este supusă raţiunii, de aceea transformă omul născut astfel într-o fiară sălbatică; cealaltă „nu este proprie decât celor extrem de delicaţi, iar excesele la care ea îi poartă nu sunt decât rafinamente ale delicateţ îi lor[248]. Tradus în termeni kantieni, s-ar spune că există o cruzime justificată raţional (mai ales la bărbat i), prin care se acţionează „din datorie”, dar şi cruzime naturală, „din înclinaţie”, întâlnită cu precădere la femei.

Şi pentru ca „lecţia” să coboare principiile la nivelul exemplelor edificatoare şi al faptelor utile, ingeniosul pedagog al depravării recomandă femeilor încasarea loviturilor de bici, „fiindcă flagelarea activă e un mijloc prin care cei cruzi îşi potolesc ferocitatea”.

Dând acest debuşeu agresivităţii feminine, societatea ar ieşi în câştig, altfel doamnele, în dinamismul lor natural, „îşi răspândesc veninul în lume”, aducând la disperare soţ îi şi familiile. Un atare discurs are rolul de a trezi înclinaţiile naturale ale partenerei şi a le orienta într-o direcţie hedonistă. De altfel, finalul disertaţ iei o surprinde pe Eugénie masturbându-se, dovadă a talentului persuasiv fără cusur exersat de abilul orator[249].

247 Idem, Filosofia în budoar, pp. 98-99

248 Ibidem, p. 100

249 „Mi-aţ i sucit capul.... Ăsta-i efectul vorbelor voastre blestemate”

Erotismul nu este abandonat însă unei logici naturale; personajele construiesc un metadiscurs legitimant, care utilizează reflecţia pentru a raţionaliza jocurile de putere dintre victime şi că la i, pentru a justifica crimele şi tortura, pentru a le credibiliza necesitatea şi a le motiva suportabilitatea[250]. Pentru tot i, deopotrivă, se deschide astfel un spaţiu generos al interpretării, în care invocarea naturii este doar pretextul pentru a-i ră stă lmă ci ordinea, propunând reguli şi principii care vor să sfideze şi să ofenseze[251]. Dacă regula acestei lumi ar fi goana după prosperitate, ei vor căuta o alta, mai puţin mercantilă, care converteşte capitalul sporit de agresivitate dintre semeni într-un capital de plăcere, cu atât mai mare cu cât acesta este obţinut pe armăturile negaţiei şi ostentaţ iei.

„Vrem o lume *răsturnată*, vrem o lume *pe dos*”, par a spune agenţii neosteniţi ai voluptăţii, lume în care „inocenţa” capătă prin inversare dimensiunea viciului. De aceea, un George Bataille va scrie că „sistemul lui Şade este forma ruinătoare a erotismului”[252]. Câmpul interpretării este unul în care valorile consacrate sunt redefinite şi investite cu semnificaţii de sens contrar. Tocmai de aceea, ritualurile puterii se desfăşoară după reguli atipice, strategii subtile, insidioase, menite a face voluptuos spectacolul supunerii şi umilirii.

Voluptăţile sclaviei (*Sacher-Masoch*)

Scrierile lui Leopold von Sacher-Masoch au scandalizat la fel de mult, devenind simptomatice pentru

— fu în stare să mai articuleze discursiv eroina, înainte de a se lă sa purtată într-o nouă experienţ ă orgiastică (Ibidem, pp. 102103).

250 Roland Barthes observă interesul predilect al lui Sade de a interpreta, de a reflecta asupra celor fă ptuite şi a converti obser- vaţ iile în registrul discursiv. „Pentru Sade, nu există nimic mai erotic decît a premedita crima: adică a filosofa, a diserta, a ţ ine predici, pe scurt — a supune crima limbajului articulat”. Cf. Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, Éditions du Seuil, Paris,1980

251 Cf. Georges Bataille, Erotismul, Editura Nemira, Bucureşti, 1998. „Sade... a vrut mai puţ in să convingă decît să sfideze” (p. 173).

252 Ibidem, p. 166

descrierea comportamentului sexual deviant recunoscut sub numele de masochism. La sfârşitul secolului al XIX-lea, Krafft-Ebing, în a sa *Psychopathia sexualis*, îl invocă în tipologia maladiilor erotice deviante, urmărind obţinerea plăcerii din suferinţa celuilalt. Freud, Adler, Fromm, Reich, Deleuze îi dedică studii serioase, căutând, fiecare, să-i interpreteze temeiurile şi funcţionarea.

Venus în blană este prima lucrare dintr-o serie de şase, intitulată generic *Moştenirea lui Cain*. Argumentele lui Severin, personajul principal, inversează raportul de forţe în interiorul cuplului. Aparent, bărbatul renunţă la privilegiile dominării, pentru a-şi asuma voluntar condiţia submisivităţii totale.

„Dacă nu vrei să fii toată şi pentru totdeauna a mea – spune noul vizionar – atunci vreau să fiu sclavul tău, să te slujesc, să-ţi îndur orice, numai pentru a putea sta în preajma ta (...). Eu nu pot fi fericit dacă îmi privesc de sus iubita. *Putem să iubim cu adevărat numai ceea ce ne este net superior*, o femeie care, supunându-ne prin frumuseţe, temperament, spirit şi voinţă, ne devine despot (...). Dacă nu voi putea să gust din plin norocul dragostei, atunci voi voi să sorb până la fund durerea şi tortura; doresc cruzime şi trădare din partea celei pe care o iubesc. E şi aceasta o desfă tare!”[253].

Raportul dintre parteneri este aidoma celui dintre ciocan şi nicovală, doar că femeia este investită cu un rol autoritar, care îi permite să uzeze discreţionar de puterea conferită. Exerciţiul puterii este unul corupă tor. Biciul o transformă în torţionar, însă victima converteşte propria suferinţă în juisare. Eroul va simţ i pe pielea lui ce înseamnă să fii sclavul propriei iubite, punându-şi la încercare pasiunea şi rezistenţa[254].

Puterea încredinţată iubitei este însă mă sluită. Preschimbarea rolurilor face parte din regulile unui joc

253 Sacher-Masoch, Caiete, Editura Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 25-26

254 In studiul despre “Sacher-Masoch şi epoca lui”, Cornel Ungureanu observă că pentru masochist “a fi supus, a fi ser-

premeditat – reguli stabilite unilateral de instanţa pasivă, mult uimită să contempleze mecanismul natural al cruzimii dezlănţ uite. O posibilă

„Confesiune intenţională „ar deconspira adevăratele temeiuri ale conduitei „masochiste”:

„Am lăsat, în intimitatea mea, femeile să mă domine. La început pentru că le iubeam, apoi pentru că îmi plăcea să le privesc, mă jucam cu ele. Mă fascina cum puterea le preverteşte, le transformă. Le puteam face ale mele, controlându-le voinţa de a domina. Întotdeauna poţi domina pe cineva care se înfierbântă prea tare. Am întocmit, împreună cu ele contracte (...). Ştiam că ele nu vor respecta înţelegerea noastră (...). Jocul puterii le fă cea să-şi dorească întotdeauna mai mult decât stipula contractul. Puterea le fă cea infidele. Nicio femeie nu ştie să respecte, să ducă până la capăt regulile jocului. De aceea rolul ei în istorie este unul fatal”[255][256].

Receptorul ferocităţii feminine va socoti derizoriu disconfortul loviturilor încasate, pe lângă spectacolul pasiunilor dezlănţ uite – care vin să-i confirme aşteptările. Subtilul manipulator testează astfel slăbiciunile partenerei, căreia îi transferă cu o bucurie perversă iluzia dominării. Flagelarea trupului procură ambilor actori plăceri neobişnuite, funcţie de modul individual în care îşi gestionează prerogativele de putere. Că laul pare cu atât mai preţ uit cu cât îndreaptă asupra victimei sale mai multă teroare. Din păcate, entuziasmul masochist al lui Severin va fi compromis de trădarea iubitei, care va renunţ a curând la privilegiile stăpânirii, „abandonându-se” altei relaţii îi mai puţin extravagante. Este în fapt motivul stigmatizării unei atari interpretări şi calificarea patologică a practicilor corespondente[257].

255v itor... e o demnitate. Servitorii sunt cealaltă aristocraţ ie.” (Cf. Sacher Masoch, op.cit, p. 164).

256 Cf. Tinu Pîrvulescu, „Venus canonica sed draconica...”, în Sacher-Masoch, op. cit., p. 133

257 „Severinismul a devenit intolerabil prin impertinenţ a cu care concediază normele bine codificate ale relaţ iilor dintre bă rbat şi

Nu cred că masochismul este semnul bulversării valorilor masculine în Europa (Jacques Le Rider). Nici că Sacher-Masoch şi-a propus tocmai compromiterea valorilor pretins angelice ale feminităţii de tip occidental. Mai degrabă, posibil să fi vizat rafinarea tehnicilor erotice în relaţiile de cuplu, prin depăşirea limitelor convenţionale. De aici şi subtextul retoricmanipulator, care angajează deopotrivă talent persuasiv, disponibilitate submisivă şi pasiunea puterii.

Prostituţ le şi politică

Voinţa de a stăpâni găseşte în politică terenul predilect. Asocierea politicianului cu prostituata nu este tocmai ilicită. Ambii se oferă cetăţii în numele unui interes superior, pe care îl slujesc cu devotament şi umilinţă. Pentru Lyotard, „prostituţia constituie aspectul politic al dependenţei", dar aceasta deţine, în plus, „o poziţie libidinală", ratată în naraţiunile lui Sade16. Cererea de „pasivitate" nu este cerere de sclavie, cererea de dependenţă nu este rugă minte de a fi dominat. Ar fi vorba mai curând, într-o interpretare lacaniană, de „permutarea rolurilor în interiorul spaţiului de dominat le". Nu există victime absolut inocente şi nici că la i absolut fericiţi.

Partenerii experienţelor erotice se găsesc într-o ciudată complicitate care face din unul victima celuilalt. Regula? „Fii stăpânul meu, facă – se voia ta". Aşa o înţeleg Şade sau Freud sau Bataille, introducând politicul, adică ordinea, strategia, raţiunea de război în relaţiile de cuplu. Sacher-Masoch semnează contracte şi le cere iubitelor sale să le respecte întocmai, primind ca recompensă privilegiul de a mânui cravaşa. Victime ale sadismului sunt tocmai cei ce se sustrag regulilor impuse de indivizii care au de partea lor puterea. Dorinţa de pedepsire provoacă la fel de

---

femeie, punînd sub semnul întrebă rii exclusivitatea masculină în afacerile sublime. Sclavajul deliberat al eroului, care inversa raporturile de hegemonie în cuplu, şi mai cu seamă investirea femeii venerice ca zeitate centrală a noului panteon nu au putut fi înţ elese decît ca actul insurgent al unui degenerat." Cf. Dorian Branea, „Severinismul. O pedagogie a conformismului", în Sacher-Masoch, op. cit., p. 151

mare plăcere ca şi exerciţiul pedepsei în sine.

George Bataille demonstrează că, paradoxal, limbajul lui Şade *e în mod esenţial acela al unei victime*[258][259]. Doar victimele pot descrie torturile, în timp ce torţionarii utilizează în mod necesar limbajul ipocrit al ordinii şi al puterii instituţionalizate. Că la îi tac, escamotându-şi prin tă cere ororile, în timp ce victimele se refugiază în spaţiul necenzurat al discursului privat, confesiv. Gilles Deleuze observă că, spre deosebire de masochist, „nimic nu e mai străin unui sadic decât intenţia de a persuada sau de a convinge”[260]. Ar fi vorba mai curând despre o afinitate între raţionament şi violenţă, între demonstraţie şi putere. Limbajul torţionarului este frust ca şi propria gândire. El are nevoie de logica argumentelor pentru a-şi justifica orgoliul şi aberaţiile.

Jocuri de putere – jocuri ale interpretării

Sadismul şi masochismul pun în discuţie diversele modalităţi de administrare a puterii, pliate, fiecare, pe o grilă de interpretare distinctă. Sadicul găseşte satisfacţie în suferinţa celorlalţi; masochistul juisează la suferinţa provocată de alt îi. Istoria erotismului este suprapusă de Bataille istoriei represiunii. Unii au văzut în cele două comportamente erotice scheme de funcţionare a ideologiilor. Erich Fromm, de pildă, interpretează supunerea individului faţă de acestea în cheie sado-masochistă.

El lecturează tendinţele masochiste ca

„Sentimente de inferioritate, de neputinţă, de insignifianţă”. Masochiştii sunt dependenţi „faţă de puteri din afara lor, faţă de alt i oameni, faţă de instituţii sau natură”. Sadice sunt tendinţele de sens contrar: a-i face pe alt îi să depindă de tine şi a avea putere absolută asupra

---

2581 6 Jean François Lyotard, Economia libidinală, Editura Pandora, Tîrgovişte, 2001, p. 10

259 George Bataille, op. cit, pp. 184 sq.

260 Gilles Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel, Éditions de Minuit, Paris, 1967. Cf. Sacher-Masoch, op. cit, p. 301

lor, a-i exploata pe alt îi sau a-i folosi, a produce altora suferinţă[261]. Ambele înclinaţ îi sunt reacţii la sentimentele de singurătate şi neputinţă ale inşilor anxioşi.

Anihilându-şi personalitatea, masochistul caută să fugă de povara libertăţii, subordonându-se voluntar unei instanţe mai puternice, protectoare. Scopul lui nu este suferinţa, ci supunerea. Sadicul, în schimb, nu caută securitate, ci dominarea şi posedarea celuilalt. Sadismul, crede Fromm, nu este neapărat distructiv, căci suprimarea lucrului posedat anulează plăcerea. Setea de putere originală în slăbiciune este în fapt temeiul ascuns al unui atare comportament. Persoana sado-masochistă se află într-un raport special cu o autoritate considerată superioară. Dacă aceasta este „raţională", aidoma celei dintre profesor şi elev, nu există interese antagonice, astfel încât posesorul ei transferă competenţe sau ajutor; dacă relaţii ia este una de „inhibiţie", precum cea dintre stăpân şi sclav, se creează premisele unei relaţii îi tensionate, pe fondul exploatării nemiloase.

Care sunt trăsăturile caracterului autoritar? Admiraţia faţă de putere, însoţită de o disponibilitate submisivă totală faţă de instituţiile acesteia sau faţă de conducă tor, dar şi tendinţa spre ură, neascultare şi revoltă când puterea slăbeşte; acceptarea necondiţionată a sorţ îi sau a fatalităţii[262]; veneraţia faţă de trecut... Psihologia nazismului, crede Fromm, este susţinută pe armă tura caracterului autoritar, în care obedienţa mulţimii şi devotamentul faţă de virtualul salvator sunt duse la fanatism. Se adaugă aici setea sadică de putere a conducătorilor, dublată de dispreţul suveran faţă de cei socotit i slabi sau inferiori. Hitler însuşi venera Natura, întruchipare a Puterii şi modelul perfect al selecţiei umane.

---

261 Erich Fromm, Frica de libertate, Editura Teora, Bucureşti, 1998, pp. 126 sq.

262 Fromm consideră că definiţ ia dată de Schleiermacher expe- rienţ ei religioase ca una a dependenţ ei absolute „este definiţ ia experienţ ei masochiste în general" (Ibidem, p. 148).

De la desfrâul terorii la servitutea voluntară

Toată literatura memorialistică antinazistă şi anticomunistă poate fi lecturată după modelul sado-masochist, vorbind fie despre desfrâul terorii, fie despre voluptăţile servituţ îi totale. În grilă masochistă, de pildă, argumentează Noica rezistenţa „fratelui" Alexandru la teroarea din temniţ ele comuniste. Acesta răspunde zeloşilor să i torţionari cu o etică a supunerii totale. „Iubeşte-l i că laul!", pare a spune victima, căci bestia nu este capabilă de un atare sentiment. Dintr-un punct de vedere „răsturnat", gardianul este, la rându-i, victima sistemului pe care îl slujeşte şi care îi refuză o preocupare demnă. Este condamnat, în schimb, să-şi supravegheze şi să-şi tortureze semenii. Anihilându-i pe ceilalţi, crede victima, că laul se anihilează pe sine.

„Milă pentru cei puternici" – proclamă cel silit să tră iască promiscuitatea obedienţei, dar care îşi reprimă voit impulsul de a riposta. Este proclamată implicit superioritatea iubirii în faţa forţei, întrucât excesele acesteia din urmă declanşează reacţii de altă natură decât cele strict instinctive, care ar da mai multă satisfacţie agentului terorii[263]. Dacă mila pentru cei slabi este naturală, ideea compasiunii pentru cei puternici nu este decât semnul unei raţionalizări compensative. Locul protestului este luat de voluptatea de a freca în mod conştiincios podeaua – corvoadă transformată în privilegiu, câtă vreme găseşte potenţialei agresivităţi ocazia de a se converti în *muncă* utilă. Alt îi au văzut în acest comportament semnul unei docilităţi excesive, dar şi incapacitatea de a reacţiona cu demnitate la tratamentul inuman al torturii. Antidotul umilirii nu este umilinţa, ci protestul – fă ţ iş sau voalat.

Pe de altă parte, simptomatic pentru maniera de gestionare sadică a cruzimii este *Fenomenul Piteşti*, evocat într-o lucrare de referinţă, amintind de spaţiul

263 Constantin Noica, Rugaţ i-vă pentru fratele Alexandru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990. Că lă ii... „nu-şi dau seama că , între oameni, dacă îl anulezi pe celă lalt, te anulezi pe tine" (pp. 19-20).

concentraţionar al Răsăritului european[264]. În ce a constat noutatea? În adaptarea pedagogiei lui Makarenko, bazate pe ideea selecţiei naturale, la exigenţele controlului psihologic total. Potrivit lui

Makarenko, şobolanii aşezaţ i multă vreme în aceeaşi cuşcă se vor mânca între ei. Scapă doar cei puternici, dar o dată ieşiţ i din izolare vor continua să-şi devoreze semenii, sfidând legile naturii. La fel, aşezând în aceeaşi celulă deţinuţ i şi torţionari, primii vor deveni după „reeducare" ei înşişi torţionari. Cruzimea îşi multiplică astfel agenţii, transformând experienţele submisive individuale în voinţa de a le reitera cu sporită intensitate semenilor.

Ideologiile manipulează instinctele; focalizează cruzimea în direcţia adversarului incomod, administrează ura, dispreţul şi ferocitatea împotriva presupuselor instanţe ale răului pe considerente politice, economice, etnice, religioase sau rasiale. Terorismul contemporan poate fi interpretat într-un scenariu sado-masochist. Pentru comunitatea în care trăieşte teroristul este un erou, fă când parte din armata celor angajaţi s-a slujească nobleţea unei „cauze". Moartea sa este mai de preţ decât viaţa celorlalţi – sacrificaţi dintr-un interes mai curând demonstrativ. Martiriul îl scoate din rând şi-l apropie de zeul protector. Cruzimea că la ului este aparent atenuată de propriul sacrificiu. „În război nu există victime inocente", pare a spune maleficul agent al terorii. Interesul comunităţii sale, cauza pentru care luptă, solicită soluţii radicale şi extreme. Însă nimic nu poate justifica o politică a crimei şi cruzimii faţă de cei lipsiţ i de forţă şi apă rare. Regulile războiului cavaleresc sunt suprimate; fronturile sunt invizibile, combatanţii – anonimi, inamicul – lipsit de posibilitatea ori cărei riposte.

„Războiul tuturor împotriva tuturor" este departe de a-şi fi epuizat resursele, câtă vreme puterile lumeşti se vor osteni să raţionalizeze sadismul şi masochismul, atât în formele individuale cât şi în cele comunitare. Rămâne ca

264 Virgil Ierunca, Fenomenul Piteşti, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

intenţiile insidioase să fie deconspirate printr-o grilă de interpretare adecvată.

Repere bibliografice

A

AFLOROAEI, Ştefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*? Editura Polirom, Iaşi, 1997

AFLOROAEI, Ştefan, *Exegetă şi interpretare în filosofie*, în *Filosofic*, I, Editura Universităţii „Al. I. Cuza" Iaşi, 2003

ALEXANDRESCU, Sorin, *Paradoxul român*, Editura Univers, Bucureşti, 1998

ANGHELESCU, Nadia, *Limbaj şi cultură în civiligaţia arabă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972

ARENDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1972

ARISTOTEL, *Despre interpretare*, în *Organon I*, Editura IRI, Bucureşti, 1997

AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

B

BALL, Terence, DAGGER, Richard, *Ideologiile politice şi idealul democratic*, Editura Polirom, Iaşi, 2000

BARTHES, Roland, *Şade*, *Fourier*, *Loyola*, Éditions du Seuil, Paris, 1980

BATAILLE, Georges, *Erotismul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998

BEAUVOIR, Simone de *Al doilea sex*, Editura Univers, Bucureşti, 1998

BEAUVOIR, Simone de *La Force des choses*, I, Gallimard, Paris, 1963

BEJAN, Petru, *Istoria semnului în patristică şi scolastică*, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 1999

BERKELEY, G., *De l'obeissance passive*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983

BETTI, Emilio, *L'ermeneutica come metodica generale delle science dello spirito*. Saggio introduttivo,

scelta antologica e bibliografie a cura di Gaspare Mura, Città Nuova Editrice, Roma, 1990

BLOY, Léon, *Mântuirea prin evrei*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993

BOCHENSKI, J.M., *Ce este autoritatea*? *Introducere în logica autorităţii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

BOIA, Lucian, *Jocul cu trecutul*. *Istoria între adevăr şi ficţiune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1988

BONHOEEER, Thomas „Le virtuel comme probleme herméneutique", în *Variations herméneutiques*, IRHS (Institut Romand d'herméneutique et de sistematique), Neuchatel, Suisse, nr. 7, septembre 1997

BOURCEANU, Gheorghe, *Autoritate şi prestigiu*, Editura Junimea, Iaşi, 1985

BOUVERESSE, Jacques, *Hérméneutique et lingvistique*, Editions de l'Eclat, Combas, 1991

BRUCKNER, Pascal, EINKIELKRAUT, Alain, *Noua dezordine amoroasă*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995

BRUNNER, Roland, *Psihanaliză şi societate postmodernă*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000

BUTLER, Judith, *Genul – un măr al discordiei*. *Feminismul şi subversiunea identităţii*, postfaţă de Andreea Deciu, Editura Univers, Bucureşti, 2000

C

CĂ LINESCU, G., *însemnări şi polemici*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988

CELIS, Raphaël, „Le statut de la vérité dans la pensée herméneutique", în *Studia Philosophica*, Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart Wien, vol. 57/1998

CIORAN, Emil, *Schimbarea la faţă a României*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

CONSTANT, Benjamin, *De la liberté chez les modernes*, Livres de pôche, Paris, 1980

CONSTANTINIU, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002

CORNEA, Paul, *Introducere în teoria lecturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1988

D

DANTE, A., *De Monarhia*, în *Izvoare de filosofie*, culegere de studii şi texte îngrijită de C. Noica, C. Floru şi M. Vulcănescu, Editura „Bucovina”, I.E. Torouţ în Bucureşti, 1942

DANTO, Arthur, *L'assujettisementphilosophique de l'art*, Editions du Seuil, Paris, 1993

DAVIDSON, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984; ed. fr., *Enquête sur la verité et l'interprétation*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix, *Ce este fiksofia*, Editura Pandora, Târgovişte, 1999

DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, Editions de Minuit, Paris, 1967

DELEUZE, Gillez, *Diferenţă şi repetiţie*, Editura Babel, Bucureşti, 1995

DENNETT, Daniel, *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Gallimard, Paris, 1990

DERRIDA, Jacques, *Spectrele lui Marx*, Editura Polirom, Iaşi, 1999

DUBY, George, *Evul Mediu masculin*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992

DUCROT, Oswald, SCHAEFFER, Jean-Marie, *Noul dic*ţionar *enciclopedic alştiinţelor limbajului*, Editura Babel, Bucureşti, 1996

E

ECO, Umberto, RORTY, Richard, CUTLER, Jonathan (eds.), *Interprétation et surinterprétation*, PUF, Paris, 1996

ECO, Umberto, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996

EIBL-EIBESFELDT, Irenäeus, *Iubire şi ură. Rădăcinile biologice ale valorilor umane*, Editura Trei, Bucureşti, 1998

ENĂ CHESCU, Constantin, *Socrate*, Casa Editorială ODEON, Bucureşti, 1994

ENGEL, Pascal, „Herméneutique, langage et vérité”, în *Studia philosophica*, vol. 57, Annuaire de la Societé

Suisse de Philosophie, Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Vien, 1998

EVOLA, Julius, *Metafizica sexului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

F

FEYERABEND, P.K., *Contre la méthode*, Éditions du Seuil, Paris, 1979

FINKIELKRAUT, Alain*, înţelepciunea dragostei*, Editura de Vest, Timişoara, 1994

FISH, Stanley, *Is There a Text în Thin Class*?: *The Autority of Interpretive Communities* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1980

FOUCAULT, Michel, „Qu'est-ce cu'un autor", în *Buletin de la societé française de philosophie*, Paris, 1969

FOUCAULT, Michel, *Istoria sexualităţii*, Editura de Vest, Timişoara, 1995

FOULQUIÉ, Paul, SAINT-JEAN, Raymond, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1963

FRANCK, M. Ad. (coord.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Librairie Hachette, Paris, 1875

FREUD, Sigmund, *Totem şi tabu* în *Opere* I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

FROMM, Erich, *Frica de libertate*, Editura Teora, Bucureşti, 1998

G

GADAMER, H. – cratima sus – în COVar3G., *L'art de comprendre*, *Écrits* I, Aubier Montaigne, Paris, 1982

GADAMER, H. – cratima sus – în COVar3G., *Vérité et méthode*. *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 1976

GADAMER, H. – cratima sus – în COVar3G., *L'art de comprendre*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1982

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Le sens commun*. *La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Nouvelle Librairie Naţionale, Paris, 1922

GATES, Moira, *Feminism şi filosofie*. *Perspective asupra diferenţei şi egalităţii*, prefaţă de Mihaela Miroiu, Editura Polirom, Iaşi, 2001

GILSON, Étienne, *Filogofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

GREISCH, Jean, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000

GUSDORF, G., *Les origines de l herméneutique*, Payot, Paris, 1988

GUSTI, Dimitrie, *Ritorică pentru tinerimea studioasă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

H

HABERMAS, Jürgen, *Cunoaştere şi comunicare*, Editura Politică, Bucureşti, 1983

HEIDEGGER. M., *Fiinţă şi timp*, Editura Jurnalul literar, Bucureşti, 1994

HILEY, D.R., BOHMAN, J., SCHUSTERMAN, R. (eds.), *The interpretive Turn*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991

HOBBES, Thomas, *L Citoyen ou les Fondementes de la Politique*, Flammarion, Paris, 1982

HUMBERT, Jean, *Socrate et les petits socratiques*, PUF. Paris, 1967

HUME, D., *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987

I

IERUNCA, Virgil, *Fenomenul Piteşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

IONESCU, Eugen, *Nu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991

ISER, Wolfgang, *The Range of Interpretation*, New York, Columbia University Press, 2000

J

JASPERS, Karl, *Les grands philosophes. Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*, Plon, Paris, 1966

JOSEPH ARTHUR, conte de Gobineau, *Eseu asupra inegal*ităţii *raselor umane*, Editura Incitatus, Bucureşti, 2002

K

KANT, Imm., *Critica facultăţii de judecare*, Editura Trei, Bucureşti, 1995

KANT, Imm., *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994

KANT, Imm., *Logica generală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1995

KAPLAN, Francis, *La vérité. Le dogmatisme et le scepticisme*, Armand Colin, Paris, 1998

KEYSERLING, Hermann, *Analiga spectrală a Europei*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993

L

La ROCHEFOUCAULD, François de *Maxime şi reflecţii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972

LACAN, Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966

LalOCQUE, André, RICOEUR, Paul, *Cum să înţelegem Biblia*? Editura Polirom, Iaşi, 2002

LAKS, André, NESCHKE, Ada (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, 1990

Le GOFF, Jacques, *Pentru un alt ev mediu*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986

Le ROY, M., *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, juillet, 1899

LECLERC, Gerard, *Histoire de l'autorité. H'asignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, PUF, Paris, 1996

LIBERA, Alain de *Penser au Moyen âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1991

LIICEANU, Gabriel, *Cearta cufilosofia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

LIICEANU, Gabriel, *Despre limită*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, Paris, 1981

LORENTZ, Konrad, *Aşa-zisul ră u. Despre istoria naturală a agresiunii*. Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

LYOTARD, Jean-François, *Economia libidinală*, Editura Pandora-M, Târgovişte, 2001

M

MALEBRANCHE, N., *Recherches de la verité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1975

MARINO, Adrian, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*, Editura Polirom, Iaşi, 1995

MARMOR, A. (ed.), *Law and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1995

MILL, John Stuart, *De la liberté*, Gallimard, Paris, 1990

MILLER, David (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Blackwell Reference, 1987

MIROIU, Mihaela (ed.), *Jumătatea anonimă. Antologie de filosofie feminină*, Casa de Editură şi Presă „Şansa" S.R.L., Bucureşti, 1995

MÜLLER, Jean-Pierre, „Herméneutique naturelle et herméneutique artificielle", în *Variations herméneutiques*, nr. 7, septembre 1997

N

NIETZSCHE, Fr., *Despre genealogia moralei*, Editura Echinox, Cluj, 1993

NIETZSCHE, Fr., *Naşterea tragediei*, Editura Pan, Bucureşti, 1992

NIETZSCHE, Fr., *Voinţa de putere. Încercare de transevaluare a tuturor valorilor*, Editura Aion, Bucureşti, 1999

NOICA, Constantin, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980

NOICA, Constantin, *Rugaţi-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990

NOICA, Constantin, *Tratat de ontologie*, în *Devenirea întrufiinţă*, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

O

OPREA, Ioan, *Terminologie filosofică românească*

modernă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996

OTTO, Rudolf, *Sacrul*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1996

P

PALMER, R.E., *Hermeneutics*, Northwestern U.P., Evanston, 1969

PAREYSON, Luigi, *Estetica*. *Teoria formativităţii*, Editura Univers, Bucureşti, 1977

PÂRVU, Ilie, *Cum se interpretează operele filosofice*? Editura Punct, Bucureşti, 2001

PETRESCU, Dan, *Tentaţiile anonimatului*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1990

PÂNZARU, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999

R

RESWEBER, Jean-Paul, *Qu'est-ce cu'intefiréter*? Les Éditions du Cerf, Paris, 1988

RICOEUR, Paul, *Despre interpretare*. *Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, Bucureşti, 1998

RICOEUR, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*. *Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969

RIEDEL, Manfred, *Comprehensiune sau explicare*? *Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989

RIMBU, Nicolae, *Prelegeri de hermeneutică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1998

ROJTMAN, Betty, *Feu noir sur feu blanc*. *Essai sur l herméneutique juive*, Verdier, Paris, 1986

S

SACHER-MASOCH, Leopold von, *Caiete*, Editura Polirom, Iaşi, 1999

ŞADE, Marchizul de *Filosofia în budoar*, Editura de Vest, Timişoara, 1993

ŞADE, Marchizul de *Justine*, Editura Doris, Bucureşti, 1990

SĂ LĂVĂ STRU, Constantin, *Discursul puterii*,

Editura Institutul European, Iaşi, 1999

SCHELER, Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, Bucureşti, 1998

SCHOLZ, Olivier R., *Verstehen und Raţionalität*, Klostermann, Frankfurt, 1999

SCHUMPETER, Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Paris, 1963

SEARLE, John, *Realitatea ca proiect social*, Editura Polirom, Iaşi, 2000

SIMMEL, Georg, *Cultura filosofică. Despre aventură, sexe şi criga modernului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

SONTAG, Susan, *Împotriva interpretării*, Editura Univers, Bucureşti, 2000

STEINER, George, *După Babel*, Editura Univers, Bucureşti, 1983

Ş

ŞAFRAN, Alexandru, *Cabala*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996

T

TARDIEU, Michel (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1987

TOCQUEVILLE, Alexis de *De la Démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris, 1981

TOCQUEVILLE, Alexis de *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, Paris, 1952

TODOROV, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Editura Institutul European, Iaşi, 1994

V

VATTIMO, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, Éditions de La Découverte, Paris, 1991 (ed. rom. *Etica interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 2000)

VEYNE, Paul, *Le pain et le cirque*, Éditions du Seuil, Paris, 1976

VLĂDUŢ ESCU, Gheorghe, *Cei doi Socrate*, Editura Polirom, Iaşi, 2001

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, II, Librairie Garnier Frères, Paris

VULCĂ NESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1991

W

WEBER, Max, *L'étique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cercetări filosofice*, Editura

Humanitas, Bucureşti, 2003

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

WRIGHT, Georg Heinrik von, *Explicaţie şi înţelegere*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Z

ZAMFIRESCU, Vasile Dem.*, între logica inimii şi logica minţ* II Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985

Index nominorum

Abel, G., 46, 47, 92, 106, 107, Abel, Th., 73

Adler, A., 274

Afloroaei, Şt., 33, 34, 194, 284

Albert cel Mare, 195

Alexander, W., 92

Alexandrescu, S., 211, 284

Althusser, L., 142, 143

Ambrozie, 195

Amiel, H. – cratima sus – în COVar3F., 115

Anghelescu, N., 251, 284

Anselm de Canterbury, 195

Apel, K.O., 82

Arendt, H., 151, 152, 200, 284

223, 284 Aristofan, 223, 224

223, 285 Aristotel, 18, 21, 22, 70, 94, 127, 138, 157, 158, 195, 196, Artaud, A., 265

223, 286 Augustin, Sfântul, 57, 58, 59, 93, 94, 154, 161, 162, 163, 195, 236, 237, 265, 284

223, 287 Bacon, Fr., 70, 109, 117, 125, 141, 234, 249

223, 288 Ball, T., 148, 284

223, 289 Barthes, R., 89, 189, 273, 284

Bataille, G., 253, 266, 273, 277, 278, 279, 284
Baumgarten, A.G., 98
Beardsley, M., 38
Beauvoir, S. de 250, 255, 256, 257, 284
Becker, O., 82
Bejan, P., 184, 187, 200, 284
Bell, D., 147
Berkeley, G., 170, 285
Betti, E., 22, 53, 54, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 285
Bloom, H., 43
Bloy, L., 200, 285
190.285 Bochenski, J.M., 181, 185, Boeckh, 84
190.286 Bohman, J., 38, 288
190.287 Boia, L., 210, 285
190.288 Bonald, L. – cratima sus – în COVar3A. de 115
190.289 Bonhoeffer, Th., 27, 285
190.290 Bourceanu, Ghe., 152, 153, 285
Boutroux, Z., 224
Bouveresse, J., 48, 130, 132, 193.285
Brabant, S. de 196
Branea, D., 276
Bruckner, P., 253, 285
Brunner, R., 177, 285
Bultmann, 75
Burn, J., 224
Burnet, J., 224
Butler, J., 258, 259, 260, 285
Că linescu, G., 229, 232, 233, 285
Calvin, 195
Camus, A., 172
Carlstadt, A., 69
Castres, A.S. de 111, 114, 115
Célis, R., 42, 43, 126, 285
Chladenius, J.M., 23
Cicero, 224
Cioran, E., 179, 233, 285

Cixous, H., 257
Clairvaux, B. de 195
Clauberg, J., 95
Collingwood, R.G., 71
Colon, C., 215
Comarnescu, P., 233
Comte, A., 71, 188
Constant, B., 173, 174, 286
Constantiniu, Fl., 210, 286
Cornea, P., 42, 286
Croce, B., 71, 84, 254
Crusius, Chr. A., 23, 95
Cutler, J., 51, 52, 286
d'Holbach, 114
Dagger, R., 148, 284
Dannhauer, J.K., 23, 94, 121
Dante, A., 164, 165, 286
Danto, Arthur, 39, 40, 87, 196, 197, 286
Darwin, Ch., 244
Dascăl, M., 133, 135
Davidson, Donald, 43, 92, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 286
Deciu, A., 258, 259, 285
Deleuze, G., 20, 200, 201, 274, 278, 286
Dennett, Daniel, 26, 47, 286
Derrida, J., 39, 89, 142, 143, 200, 213, 257, 286
Descartes, R., 16, 109, 125, 135, 171, 190, 234, 240
Destutt de Tracy, A., 141
Dilthey, W., 22, 23, 29, 70, 72, 73, 75, 79, 127
Diogene Laertios, 224
Dolet, E., 195
Droysen, J.G., 23, 72
Duby, G., 250, 251, 286
Ducrot, O., 87, 286
Duhem, P., 134
Dupréel, E., 224, 225
Eco, U., 49, 50, 51, 213, 214, 215, 286
Eibl-Eibesfeldt, I., 245, 246, 286

Einstein, A., 111
Eliade, M., 22, 149, 217, 219, 220
Ellul, J., 147, 149
Enă chescu, Ctin, 226, 227, 287
Engel, P., 48, 101, 106, 287
Engels, F., 141, 142, 212
Erasmus, 195
Ernesti, J.A., 23
Evola, J., 253, 254, 287
Faguet, E., 115
Feuerbach, L., 142, 173
Feyerabend, P., 89
Finkielkraut, A., 199, 203, 253, 285, 287
Firestone, S., 257
Fish, S., 43, 45, 213, 287
Flacius, M., 23
Foucault, M., 26, 39, 70, 189, 200, 252, 253, 258, 287
Fouillé, A., 224
Foulquié, P., 112, 287
Franck, M. Ad., 111, 287
Francke, A.H., 23
Freud, S., 21, 135, 177, 212, 213, 214, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 243, 252, 254, 274, 277, 287, 291
Fromm, E., 182, 274, 279, 280, 287
Gaarder, Jostein, 114
Gadamer, H. – cratima sus – în COVar3G., 5, 7, 22, 26, 32, 38, 39, 45, 47, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 104, 109, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 191, 192, 193, 287
Garrigou-Lagrange, R., 120, 287
Gates, M., 261, 262, 288
Gilson, E., 203, 287
Ginzburg, C., 201, 202, 288
Gobineau, A.J., 113
Gomperz, Th., 224
Goncourt, J. de 115
Gouthrie, W.K.C., 224
Greisch, J., 27, 46, 91, 95, 99, 100, 288

Grigore cel Mare, 195
Grimai, P., 153
Grynaeus, S., 69
Guattari, F., 20, 286
Guénon, R., 51
Gusdorf, G., 20, 288
Gusti, D., 205, 206, 288
Habermas, J., 140, 149, 150, 191.288
Haşdeu, B.P., 220
Hegel, G.W.F., 19, 70, 71, 80, 81, 125, 173, 216, 217, 224, 225
Heidegger, Martin, 7, 22, 26, 32, 39, 44, 70, 73, 75, 79, 87, 121, 122, 123, 124, 191, 192, 210.288
Hempel, C.G., 73
Henri-Lévy, B., 200
Herodot, 210
Hiley, D.R., 38, 288
Hobbes, Th., 167, 168, 170, 172, 243, 271, 288
Homer, 35
Hugo, V., 110
Humbert, J., 224, 288
Humboldt, Von W., 23, 72
Hume, D., 132, 170, 171, 288
Husserl, E., 70
Huxley, Th., 244
Ieronim, 195
Ierunca, V., 282, 289
Ionescu, E., 213, 217, 218, 221, 289
Irigaray, L., 257
Irineu din Lyon, 194
Iser, W., 32, 33, 289
Iustinian I, 194
Jaegger, W., 224
James, W., 70
Jankélévitch, VI., 200
Jaspers, K., 224, 289
Jianu, I., 233
Kant, Imm., 18, 19, 70, 109, 117, 118, 119, 120, 125,

129, 136, 196, 240, 245, 289
Kaplan, F., 195, 289
Keyserling, H., 208, 209, 289
Kierkegaard, S., 225, 237, 255
Knapp, St., 85
Kołakowski, L., 198, 199
Krafft-Ebing, R., 274
Kristeva, J., 257, 258
Kuhn, H., 82
Künne, W., 92
La Rochefoucauld, F., 238, 289
Lacan, J., 178, 189, 257, 258, 289
Lalocque, A., 68, 289
Laks, A. 20, 289
Lange-Eichbaum, W., 227
Le Goff, J., 161, 164, 289
Le Roy, M., 120, 121, 290
Leclerc, G., 35, 61, 145, 151, 188, 195, 290
Leibniz, G., 240
Lélut, J., 227
Lenin, VI. I., 141
Lenk, H., 92
Lévinas, E., 200
Lévi-Strauss, C., 200
Libera, A. de 251, 290
Liiceanu, G., 18, 263, 290
Locke, J., 109, 117, 168, 169, 290
Lombroso, C., 227
Lorentz, K., 243, 244, 245, 290
Luther, M., 23, 68, 127, 166, 195
Lyotard, J. – cratima sus – în COVar3F., 253, 277, 290
Machiaveli, N., 160
Makarenko, A.S., 282
Malebranche, N., 110, 117, 118, 290
Mannheim, K., 143
Marino, A., 209, 210, 290
Marot, C., 195
Marx, K., 70, 71, 135, 141, 142, 143, 173, 212, 286

Meier, G. Fr., 23, 95, 96, 97, 98
Melanchthon, Ph., 195
Mendelsohn, M., 201
Michaels, W., 85
Michelet, J., 161, 163, 164
Michnik, A., 198
Mill, J.S., 71, 174, 290
Miller, D., 139, 290
Miroiu, M., 250, 261, 262, 287, 290
Mitchell, J., 262
Möller, J., 82
Mormot, G., 66
Montesquieu, Ch. – L., 111
Moore, M., 49
Müller, J. – cratima sus – în COVar3P., 27, 28, 290
Mura, G., 74, 80, 285
Nagel, E., 73
Nehmas, Al., 45
Neschke, A., 20, 289
Neurath, O., 73
Nietzsche, Fr., 24, 25, 45, 52, 109, 116, 122, 132, 162, 173, 214, 225, 235, 237, 239, 240, 269, 290, 291
Noica, Ctin, 19, 90, 213, 216, 217, 233, 267, 280, 281, 291
Nussbaum, M., 259
Oprea, I., 205, 291
Origen, 93
Otto, R., 237, 238, 291
Paglia, C., 259
Palmer, R.E., 22, 291
Pareyson, L., 33, 45, 291
Pârvu, I., 37, 40, 291
Pavel, Sfântul, 237
Peirce, Ch., 89
Petrescu, D., 157, 291
Philon, 92, 93
Pânzaru, I., 66, 69, 291
Pârvulescu, T., 276

Pitagora, 250
Platon, 18, 32, 81, 92, 109, 125, 144, 145, 155, 156, 161, 223, 224, 225, 240
Plotin, 18
Plutarh, 224
Pöggeler, O., 82
Putnam, H., 47
Quine, W. van O., 47, 92, 98, 99, 100, 102, 104, 134
Rabelais, Fr., 195
Radbert, P., 163
Rambach, H., 23
Reich, W., 274
Renard, J., 116
Resweber, J. – cratima sus – în COVar3P., 29, 30, 88, 291
Rich, A., 257
Ricoeur, P., 21, 22, 37, 41, 68, 91, 126, 147, 148, 149, 191, 193, 235, 236, 237, 289, 291
Rider, J. le, 276
Riedel, M., 72, 73, 292
Râmbu, N., 98, 292
Rojtman, B., 64, 292
Rorty, R., 38, 45, 51, 85, 86, 286
Rougemont, D. de 266
Rousseau, Jean-Jacques, 116, 171, 172
Sacher-Masoch, L. von, 266, 274, 275, 276, 277, 278, 286, 292
Şade, Marchizul, 171, 266, 267, 268, 269, 273, 277, 278, 285, 292
Şafran, Al., 62, 292
Saint-Jean, R., 112, 287
Saint-Just, 172, 173
Să ia vă stru, Ctin, 181, 292
Sartre, J. – cratima sus – în COVar3P., 255
Schaeffer, J. – cratima sus – în COVar3M., 87, 286
Scheler, M., 162, 214, 235, 238, 239, 241, 242, 292
Schlegel, Fr. von, 96
Schleiermacher, Fr., 22, 23, 35, 75, 78, 79, 84, 96,

121, 234, 280
Scholz, O.R., 92, 99, 292
Schopenhauer, A., 240
Schumpeter, J., 143, 292
Schusterman, R., 37, 38, 45, 48, 288
Searle, J., 131, 132, 292
Semler, J.S., 23
Simmel, G., 251, 252, 292
Socrate, 81, 122, 223, 224, 225, 226, 227, 240, 287, 288, 292, 293
Solanas, V., 262
Sontag, S., 52, 53, 89, 292
Spinoza, B., 65, 109, 195, 240
Spivak, C., 213
Stegmuller, W., 37
Steiner, G., 43, 292
Stimer, M., 173
Tardieu, M., 66, 292
Tertulian, 194
Thomas d'Aquino, 183, 195
Thomasius, 95
Ticonius, 58
Tocqueville, Alexis de 174, 293
Todorov, T., 200, 213, 215, 293
Ungureanu, C., 275
Valla, L., 25
Vattimo, G., 16, 23, 45, 215, 263, 293
Veyne, P., 153, 293
Vlad, C., 229, 230, 231, 232, 233
Vlă duţescu, Gh., 223, 225, 293
Vogel, U., 250
Voltaire, 110, 112, 293
Vulcănescu, M., 165, 206, 207, 208, 286, 293
Weber, M., 147, 167, 187, 293
Wellmer, A., 92
Wickler, W., 245
Wilson, N., 92, 98, 99
Wittgenstein, L., 42, 43, 45, 47, 48, 70, 130, 131,

132, 293
Wittig, M., 257, 259
Wolff, Chr., 23, 95, 96, 97
Wright, G.H. von, 71, 72, 293
Xenofon, 223, 224
Zamfirescu, V. Dem., 239, 246, 242, 293
Zwingli, 195

C U P R I N S

Cuvânt înainte 7
I. Un „decalog" hermeneutic 12
II. Despre finit şi indefinit în hermeneutică 16
1. Limitele hermeneuticii 17
Mobilitate semantică şi voinţă de limitare (17); De la *hermeneia* la hermeneutică (20); Spre un „totalitarism" exegetic? (24); Hermeneutici virtuale (26)
2. Limitele interpretării 29
Descifrare, decodare, decriptare (29); „Anatomia" interpretării (30); Interpretare, exegeză, comentariu (35); Modele ale interpretării (37); condiţii ale interpretării (39); Criterii de validitate (41);
Metaforele interpretării (43); Dilema universalistă (45); Interpretarea supralicitată (49); Critica interpretării (52); Recursul la disciplină (53)
III. Hermeneutica între cenzura metodologică şi „desfrâul" speculativ 55
1. Metoda în discursul teologic 56
Constrângeri ale interpretării în creştinismul medieval (56); Exigenţe normative în hermeneutica iudaică (61); Exegeza clasică (literală) musulmană (66); Reforma şi „reformarea" interpretării (68)
Explicaţie şi comprehensiune (72); Un proiect normativ (Emilio Betti) (75); Momente şi tipologii interpretative (77); „Canoanele" exegetice (78); Critica ontologiei hermeneutice (79); Gadamer, metoda şi adevărul (80); Recontextualizarea ca anti-metodă (R. Rorty) (85); Intenţionalismul şi „complexul de scop" (87); Tactici analitice (88); Deconstrucţia şi anarhismul metodologic (89)

2. Problema filosofică a metodei 69

Metoda ca formă a ştiinţei (69); De la pozitivism la hermeneutic a (71)

3. Hermeneutica şi exigenţa metodei 72

IV. Principiile interpretării 91

Interpretarea binevoitoare (91); Către o *aequitas* modernă (94); Traducerea radicală (Quine) (98); Interpretarea radicală (Davidson) (100); Interpretaţionismul (105)

V. Critica prejudecăţilor şi reabilitarea lor 108

Flexiuni ale receptării (109); Dicţionare, tipologii… (111); Cartografia prejudecăţilor (114); Prejudecată şi paradox (116); Cruciada filosofilor (117); Heidegger şi „cutia Pandorei” (121); Recuperarea gadameriană a prejudecăţii (124); Critica Iluminismului (126); „Fuziunea” orizonturilor (127); Searle şi ipoteza „Fundalului” (131); „Prejudecăţi” despre prejudecăţi (133)

VI. Interpretarea ideologică 137

Interpretare şi ideologie (138); Preludii la o „metafizică sinistră” (140); Este „credinţa”… ideologică? (144); Funcţia de legitimare (148)

VII. Discursul autorităţii

Rapel etimologic (152); „Criza” unui mit? (155); Relaţii îi de autoritate (157); Tronul şi altarul (158); „Capul” – metaforă a autorităţii (159); Revolta „barbarilor” (160); Insurgenţa celui slab (162);

Mă ştile libertăţii (164); „Poli” în derivă (165); Nostalgia egalităţii (166); Către o religie „naturală” (171); Ierarhia inversă; liderii „de jos” (173); Dislocarea autorităţilor (175); Revizuirea

„Semnificanţilor” tradiţionali (177)

VIII. Autoritate, interpretare şi cenzură 181

Logica autorităţii (181); Autoritatea epistemică (183); Autoritatea deontică (185); Autoritatea enunţ iativă *vs.* autoritate instituţională (188);

Hermeneutica romantică şi recursul la tradiţie (191); Infailibilitatea autorităţii; cenzura interpretării (194)

IX. Interpretarea politică 198

Semnul lui Cain (200); Evrei şi leproşi (201); Cercul vicios (203)
X. Interpretarea globală 205
„Prejudeţ un „imagologice (205); Mituri compromise (209)
XI. Interpretarea finalistă 212
Metodele falsificării voluntare (Freud, Eco) (213); Columb şi sofismele hermeneuticii (naive?) (215); „Viclenia" exegetică a lui Noica (216); E. Ionescu *vs*. M. Eliade. „Identitatea contrariilor" (217)
XII. Interpretarea patologică 222
„Cazul" Socrate (223), Eminescu psihanalizat (228)
XIII. Rădăcinile naturale ale interpretării 234
Angajarea subiectivităţii; „idoli" şi pasiuni (234); Dictatura „străinului" interior (235); Resentimentul şi biologica perversă (238); „Mistificarea" valorilor (Nietzsche şi Max Scheler) (239); Etologia ca hermeneutică a naturii (242)
XIV. Hermeneutici feministe 248
Asimetria genurilor? (249); De la eroism la erotism (252);
„Al doilea sex" şi destinul anatomic (254); Paradigma QR; travestitul şi subversiunea identităţii (258); Critica feministă a filosofiei (260)
XV. Erotism, cruzime şi putere 265
Confortul supunerii (266); Şade şi „binefacerile" viciului (267); Cruzimea ca instinct natural (271); Voluptăţile sclaviei (Sacher-Masoch) (274); Prostituţ le şi politică (277); Jocuri de putere – jocuri ale interpretării (278); De la desfrâul terorii la servitutea voluntară (280)
Repere bibliografice 284
295
Index nominorum.
Lucrări apărute în colecţia UNIVERSITARIA
1. Valentina Agrigoroaei, *Elements pour une morphosyntaxe du verbe français*, 1994.
2. Vasile Miftode, *Teorie şi metodă în asistenţa socială*, 1995.

3. Gheorghe Cliveti, *Liberalismul românesc*. *Eseu istoriografic*.
1996.
4. Gheorghe Iacob, *Economia României (1859 – 1939)*. *Fapte*, *legi*, *idei*, 1996.
5. Ion Agrigoroaei, Gh. Iacob (coordonatori), *Arhivele Moldovei*, *I-II*, *1994 – 199*5, 1996.
6. Gheorghe Cliveti, *România şi crizele internaţionale*, *1853 – 1913*.
1997.
7. Gh. Teodorescu (coordonator), *Un secol de sociologie românească (1897 – 1997)*, 1997
8. Gh. Iacob, *Introducere în diplomaţie*, 1998.
9. Petru Bejan, *Istoria semnului în patristică şi scolastică*, 1999.
10. Eugen Carata, Dumitru Zetu, *Robotică*, 1999.
11. Ioan Ambrosă, Gh. Solcan, Ioan Liviu Mitrea, *Semiologie veterinară şi diagnostic clinic*, 2000.
12. Iolanda Tobolcea, *Orientări psihologice şi logopedice în logonevroză*, 2000.
13. Petru Bejan, *Criticafilosofieipure*, 2000.
14. Ştefan Afloroaei (coord), *Limite ale interpretării*, 2001.
15. Angela Zabulică, *Temporalitatea în discursul fenomenologic al lui Martin Heidegger*, 2002.
16. Simona Modreanu, *Eugène Ionesco ou l'agonie de la signifiance*, 2002.
17. Ştefan Afloroaei (coord.), *Interpretare şi ideologie*, 2002.
18. Ştefan Afloroaei, Corneliu Bâlbă, George Bondor, *Locul metafizic al străinului*, 2003.
19. Mihai Chelaru, *Psihologia eului*, 2003.
20. Virgil Catargiu, *Perspective filosofice asupra istoriei*, 2003.
21. Dan Chiţoiu, *Repere în filosofia bizantină*, 2003.
22. Gheorghe Teodorescu, Petru Bejan, *Relaţii publice şi publicitate*. *Discurs*, *metodă*, *interpretare*, 2003.
23. Nicu Gavriluţă, *Hermeneutica simbolismului*

religios, 2003.

24. Ştefania Bejan, *Discursul educaţiei*, 2003.

25. Maria Sandu, *Filiaţia. Abordare socio-juridică*, 2003.

26. Cristina Gavriluţă, *Socioantropologia fenomenului religios*, 2003.

27. Nicolae Kallos, *Crâmpei de viaţă din secolul XX. Un dialog despre evreitate, holocaust şi comunism ca experienţe personale*, 2003.

28. Vasile Miftode, *Tratat de asistenţă socială*, vol. I, 2003.

29. Valerius M. Ciucă, *Lecţii de drept privat comparat*, 2003.

30. Mihaela Frunză (coord.), *Feţele toleranţei*, 2003.

31. Virgil Stoica, *Cine conduce Iaşul*? 2003.

32. Gheorghe Teodorescu, *Sociologia mirabilis*, 2003.

33. Maria Cojocaru, *Managementul serviciilor de asistenţă socială*, 2003.

34. Ştefan Munteanu, *Raţionalitatea metafizicii lui Ion Petrovici*, 2003.